Journal of Research for Christianity in China
中国基督教研究 半年刊
ISSN：2325-9914 Semi-Annual



本期要目 Main Contents

20

ISSN: 2325-9914 No. 20 June 2023
DOI.org/10.29635/JRCC
CCSpub.cc; CCSpub.org

本刊已加入华艺线上数位图书馆，并加入 DOI 数据库。本刊现已被收入 ACI 学术引用文献资料库（Academic Citation Index）。

DOI.org/10.29635/JRCC

《中国基督教研究》（半年刊）由美国洛杉矶基督教与中国研究中心编辑出版，创刊于 2013 年，国际刊号为 2325-9914。投稿或任何意见，请发送至电子邮箱：ChristianStudies@163.com；或访问网站：ChineseCS.cn。**本刊自 2021 年第 17 期始支付稿费，此前刊发的文章恕不补发稿费。**

This journal is collected in AIRITI Library and indexed in DOI database.

Journal of Research for Christianity in China (Semi-Annual, ISSN: 2325-9914) is edited and published by the Christianity and China Research Center in Los Angeles, USA. This journal was founded in 2013.Submissions or any comments should be sent to this email address: ChrisianStudies@163.com. More information, please visit this website: ChineseCS.cn. This journal is indexed in ACI (Academic Citation Index).

ISSN: 2325-9914

Journal of Research for Christianity in China (Semi-Annual, ISSN: 2325-9914)

No. 20, June 2023；2023 年 6 月·第二十期

《中国基督教研究》半年刊·ISSN: 2325-9914

网站Website: CCSpub.cc; CCSpub.org
国际刊号ISSN: 2325-9914
投稿信箱Submission Email: ChristianStudies@163.com

Journal of Research for Christianity in China (Semi-Annual, ISSN: 2325-9914)
《中国基督教研究》半年刊 2023年6月第20期

编辑委员会 EDITORIAL BOARD



中国基督教研究

Journal for Research of Christianity in China

2023 年 6 月第 20 期

No. 20, June 2023

目 录 Contents









编者的话

From the Editor



利玛窦（MatteoRicci，1552 年-1610 年）入华，开启了中西文化交流互鉴的历史新篇章。清初禁教之前，中西思想交融呈“显流”之势，禁教之后随即进入“潜流”状态，直至鸦片战争之后，这一交流以新的发展态势呈现出来。对这段历史的研究，经民国时期的古籍校勘、史实梳理之后，在 20 世纪 80 年代，学者从哲学、历史学、宗教学、社会学、人类学、心理学、文学等多学科视角进行探讨研究，取得了令人瞩目的研究成果。这些研究虽以基督宗教或中国基督宗教这一主题为对象，但具体学科不同，研究视角、方法论等均带有学科自身的特点，看问题的方式方法也会各有侧重。如果以自身学科所长衡量其他学科，固然存在诸多的缺点与不足。如以己之长，结合与借鉴其他学科的研究方法与视角，虽对研究者学识能力提出更高的要求，但却是一个学者应追求的理想目标。就像宗教社会学家与基督教徒关于“教堂彩色玻璃”的争论，“如何才能看清教堂内的彩色玻璃窗？”他们分别从教堂内和教堂外两个视角对教堂的彩色玻璃进行观察和讨论。由于观察视角不同，结论自然也就不尽相同。但二者的结论没有对错，也没有高下之分。如果我们把对研究对象本质的探究，视为对“真理”的追求。那么我们每一种研究视角或方法论，都无法垄断“真理”。只有整体把握之后，我们才可能渐渐趋近“真理”。同一个研究对象，不同的研究视角为学科交叉互鉴提供了一种可能性。

宗教中国化是新时代宗教研究的热门主题，学界、政界、教界均在积极推行宗教中国化研究。它是历史实践与现实实践的有机结合体，二者缺一不可。我们对此主题进行探讨时，不应仅重视宗教中国化在当今中国的实践举措，更应重视宗教中国化的历史实践。我们重视宗教中国化的历史实践，不仅仅是在历史中寻求经验，也不单是面对当下困境，历史告诉我们可能的解决方案，更重要的是通过历史实践我们可以更好的理解当下，解决“为什么是这样”的问题。以明清时期（包括清末民初）的基督宗教为例，不仅有大量的中外文献资料留存，更有丰富的中国化历史实践，为我们当下的研究提供了诸多借鉴。

在对中国基督教史的研究中，我们开始可能更多的是以具体的历史事件或历史人物为主要研究对象。这些研究对象是历史中的个体，为了凸显我们的研究意义或更好的理解这些个体，我们总是把它们置于当时的历史背景和时代洪流中，以凸显历史事件和人物的历史意义。基督宗教作为一种世界型宗教，明清传教士亦是来自欧洲不同的国家，如果把中国基督教仅置于中国当时的历史潮流中，还不足以体现它在世界历史中的地位与意义。这需要我们具有全球史的历史视野，把中国基督教史置于全球史的书写中，同时此种研究视角也具有方法论上的推进作用。以徐龙飞教授的文章《教宗首席权与无误论的中世纪历史背景及其相关政治哲学问题论要》为例，他在文章中以法学、法哲学、法律史等全新视角探讨了教宗首席权的确立与俗世政治权能之间此消彼长，且教宗总是处于劣势地位的权力纠葛。通过此文章，我们了解了中世纪教会精神权能与俗世政治权能的关系，当以此视角重新思考和审视明清天主教、礼仪之争中的政教关系、皇权与教权关系、晚清天主教等历史，不仅可以丰富中国天主教史的研究，或者可以消解一些传统研究中的刻板印象，同时也体现了全球史的研究视角。这对以后的研究也具有方法论上的指导作用。

本期《中国基督教研究》主要涉及与基督宗教研究相关的文献、历史、文学等主题，共收录论文 17 篇，其中特稿 3 篇，一般论文 12 篇，译稿 2 篇。

美国洛杉矶基督教与中国研究中心李灵博士的文章《圣灵和幽灵：从“真理”到“独裁”》，从基督宗教的历史发展脉络出发，探讨基督宗教的“真理”观与权力、权威、独裁等之间的关系。李灵博士在文章中指出，在希腊文化的影响下，《圣经》从文本、教义、神学等方面均受希腊真理观的影响，并逐渐把“真理”与耶稣基督以及与其相关的事情联系起来。同时在新约中多次出现“真理”一词表明福音、基督徒的生活和教会的管理具有普遍意义和最高权威。“真理”也逐渐变为基督教“教义”和“神学”主要的语境和绝对正确的标志性词语。在基督教历史的发展过程中，“真理”逐渐与权力融合，导致“权力”神圣化和“真理”权力化。对于信仰团体的维持和存在而言，教义、正典及其



解释的唯一性即代表一种“正确性”，并在此基础上产生“真理性”。团体（组织、教会）内谁掌握了“真理”谁就具有“权威”，“真理”与权威之间就有了一种因果联系。而团体（组织、教会）的真正权威是建立在稳定健全的制度和对制度公正的执行力上。但在这一团体中，个体会逐步丧失独立性，个体的认知见解也会被置于团体的“真理”之下，一旦与之相悖，即面临打压驱逐等困境。当某种神学思想成为“真理”，且被权力赋予“正当性”，维护此种“真理”的人，圣灵与幽灵将同时伴其左右。一念之间，圣徒变为歹徒。

中国社会科学院世界宗教研究所李建欣研究员的文章《当代中国宗教学的回顾与展望》，追溯了中国宗教学学科的发展历史，并通过分析当前宗教学的发展现状，展望新时代宗教学的发展前景。李建欣研究员在文章中指出，习近平总书记在哲学社会科学工作座谈会上的讲话，为我国宗教学的发展提供了根本的遵循和坚定的信心。他梳理了中国宗教学的发展历史，从 20 世纪 20-30 年代的奠基时期，1949-1966 年当代中国宗教学的初创时期，到 1966-1978 年当代中国宗教学的凋零时期，1978 年–20 世纪 90 年代的恢复和重建时期，再到当今新时代的发展时期。

北京大学徐龙飞教授的文章《教宗首席权与无误论的中世纪历史背景及其相关政治哲学问题论要》，是节选自其正在书写著作的部分章节，故在文章中会出现“本书”等字眼，为便于读者的整体阅读，文章保留作者原稿内容，使读者享先睹为快之乐，故在此说明。徐龙飞教授以教宗首席权之政治哲学意义为主导论题，把这一论题置于从晚期教父时代为始，经中世纪、文艺复兴，到 19 世纪这一段历史时间脉络中，探讨这个主导论题与俗世史之间的关系。文章首先阐述了研究方法、问题的品性、问题的历史渊源、问题的关联性以及问题的时代表征等；其次文章围绕教宗与教会改革、教会改革时期的教宗与主教职权任免之争、多种张力关系中的教宗职能以及教宗选举规则的制定、阿维尼昂的流亡与教宗分裂、文艺复兴开端时期的教宗、教宗首席权作为牧灵的责任与

传教的使命--早期传信部文献中所见等主题，以期梳理出历史整体之概貌，讨论中世纪教会精神权能与俗世政治权能的关系史；最终，文章从教会内部结构的变化、教会内在诉求及其与现代国家政治思想以及法律的关系等方面，提点出首席权与无误论的政治哲学之意义。如中世纪教宗普世性权能的形成并非一帆风顺或一蹴而就，而是在遭受内部与外部危机，且在经历反复的过程中形成；教宗的职务与职权的设想虽不断的理论化、纲领化，但在具体政治实践中，此种设想在强势的俗世政治权力面前几乎没有贯彻的可能性；在法典及法典思维下，大公教会内部关于大公会议主义理论的思考激发了后世思想家在法学、法理学、法哲学层面对人民主权问题的设问与思考；教宗由枢机主教团的自由选举，选举的多数规则及选举章程的制定与颁布，成为近现代国家选举国家领袖的典范；教宗选举与贵族家族意图之间的相互影响，教会法典制定的教宗选举制不影响家族的继承制等，使近现代国家的议院、议员体制或党派政治初见端倪。

三一福音神学院（Trinity Evangelical Divinity School ）JIANG Tian 博士的文章《从圣约的角度来看希伯来书 6:4-8 的警告经文》（A Covenant reading of the warning passage in Hebrews 6:4-8 ）主要探讨了希伯来书的警告经文中所展现出的救恩的两面性——拯救与审判。JIANG Tian 博士指出学者间对警告经文最大的争论在于基督徒会不会失去救恩？他以希伯来书 6:4-8 警告经文为核心内容，结合阿民念主义和加尔文主义对此警告经文的解读，以旧约圣约的模式来证明希伯来书的警告经文与新约圣经中其他地方的警告经文相一致。他认为新约中的警告经文，其目的不是带来审判，而是呼召悔改。

三一国际大学（Trinity International University）Donald WANG 博士的文章《诗篇 95 和马太福音 11:25-30》（Psalm 95 and Matthew 11:25-30）主要探讨圣经神学中的安息主题。他指出诗篇 95 与马太福音 11:25-30 之间经文联系性强，且文学特色和神学主题类似，显明马太福音暗指诗篇 95。



四川大学查常平教授的文章《论上帝的圣爱与公义》，从上帝的超越性和内在性出发，探讨上帝三位一体的一体性与位格性，二者绝对差别，又绝对相关。查常平教授指出上帝的一体性指上帝在公义中的圣爱，上帝作为圣父、圣子、圣灵有内在的绝对相关性。位格性指上帝在圣爱中的公义，上帝作为圣父、圣子、圣灵又有内在的绝对差别性。三位一体的上帝，表述出了上帝与世界在公义与圣爱中的逻辑关系。上帝在世界之中，即其内在性，上帝的圣爱在世界中显明，与世界相关联。上帝又在世界之上，即超越性，以其公义与世界绝对差别。而人只能在与上帝的关联中，与上帝的内在联系中，在内在的三一论中理解上帝。

北京大学钱怡婷博士的文章《浅析"圣母始胎无染原罪"信理之意义》，主要探讨了"圣母始胎无染原罪"这一信理认信的历史过程。钱怡婷博士在文章中指出《圣经》中没有明确和直接的证据证明这一信理的正确性，但有人提出这一信理隐含在教父的教导之中，在 12-13 世纪这一问题曾引发包括托马斯·阿奎那在内的诸多神学家的热议。钱怡婷博士在梳理这一信理认信的发展历程之后，着重探讨了托马斯·阿奎那关于这一信理的态度与观点。

北京大学宣平安博士的文章《托马斯·阿奎那的希望观》，主要以托马斯·阿奎那的希望观为研究对象。宣平安博士从宗教学和哲学史的角度对希望问题进行了分析。从宗教学角度而言，希望涉及对终极实在和自我的不同理解；从哲学史的角度而言，希望是否与理性相符，希望是否会妨碍人们对现实的认识？作者通过论述希望与望德，探讨阿奎那希望观中的特色部分，即与希望密切相关的"怕"。作者认为对于阿奎那而言，畏惧与希望互补，孝爱畏惧则能将望德提升至爱德。阿奎那的希望观具有理性与信仰兼容的特色，并且对现实具有别具一格的指示。

香港建道神学院基督教与中国文化研究中心倪步晓助理研究员的文章《基督教在西南地区本地化传播与承续的探析——以宣道会川黔教区为例（1934-

1949）》，主要探讨 1934 年-1949 年基督教宣道会在川黔教区的传教发展历程，及如何促进川黔东陲基督教的本土化发展。作者在论文中指出，教会的本土化包含推动本地基督徒对拯救灵魂的信仰认同及实践机制。川黔基督教会的本土化，离不来宣道会的本土化定义与实践。宣道会的本地化原则是优先关注自传，旨在建立当地教会，通过本地福音布道团、家庭教会的模式、短期圣经学校来推动本地化教会，同时培养当地神职人员，并赋予本地教会自立权，但未必涉及神学理论、圣经翻译上的本色化。本文对基督教中国化的时代主题提供了历史依据。

阿根廷国家科学研究院侯安娜（Ana Carolina Hosne）研究员和四川大学任乐副研究员合作的文章《“野蛮”或“文明”？十六世纪西班牙传教士眼中的中国和拉丁美洲》，主要通过梳理 15-16 世纪西班牙传教士对拉丁美洲和中国的历史记录，探讨他们如何通过“野蛮”和“文明”这一组两极概念对拉丁美洲殖民地和中国进行对比和评价。作者在文章中提出，西班牙传教士通过殖民者话语体系对印第安文明中宗教、习俗、文化等方面进行“野蛮”定性，以及借助“野蛮”概念的等级划分来支撑他们用武力、宗教、道德等差异化方式来“驯服”印第安人。当他们把拉丁美洲经验用于中国，在对中国有关政治、律法、经济、社会、文学进行赞美之时，对中国的语言、和宗教持消极态度，并在对比中积极肯定他们在殖民压迫中给拉丁美洲留下的“文明”成果。

湖南大学陈伟华教授和湖南大学硕士孙怡同学合作的文章《论“铁西三剑客”小说与基督教文化》，主要探讨沈阳铁西区青年作家双雪涛、班宇、郑执三人的文学作品中所隐含的基督宗教文化元素。作者通过小说中“水”“火”“圣诞”的隐喻及情节功能、模式化的叙事中蕴含信仰与救赎思想、宗教文化与世俗文化互动互补等主题，探讨小说家如何把基督教元素融入到作品叙事中。作者在文章中指出，铁西三剑客”小说的基督教文化书写并非基督教徒的虔诚叙事，也并非单纯的意象拼贴，而是在述说时代困境和历史记忆中，重新审视“人”之“存在”的工具，并以人道主义的眼光审视“人”的



本质与价值，突出世俗的力量。

湖南大学陈伟华教授和湖南大学硕士屈子正同学合作的文章《论中国当代罪案剧与基督教文化》，主要探讨中国现代“罪案剧”的发展与基督教文化符号、意象以及“罪感文化”之间的关系。作者通过基督教文化符号的渗入及成因、基督教文化意象承担多种叙事功能、结构模式和主题中可见基督教文化的影响痕迹等主题，探讨基督教文化如何影响中国的现代“罪案剧”。作者在文章中指出，基督教文化符号丰富了剧作的画面以及内容，也为剧作主题思想增添了文化内涵，而且使剧作审美变得更加多样和多元化。基督教文化中的“罪感文化”隐藏在中国罪案剧的深层，它也成了中国罪案剧中不可或缺的思想、道德以及情感的支撑。中国的“罪案剧”在创作过程中，创作者对基督教文化进行了本土化改造。这不仅超越了剧作本身，而且提升了剧本深层精神内涵和形而上层面的思想艺术价值。

福建省民族与宗教研究所高静的文章《基督教素食主义的理论与实践图景：基于沙县、厦门基督复临安息日会的访问与观察》，主要梳理了安息日会素食主义的历史起源，并论述了现当代沙县、厦门等地的部分基督徒如何理解和践行素食主义这一理念。在追溯安息日会素食主义的历史时，作者着重阐述了基督复临安息日会的杰出人物怀爱伦的健康理论。作者在文章中指出，安息日会的素食主义健康理念虽源自于西方，但与中国传统的养生文化相结合，为当下人们追求极简生活、健康饮食等提供了一种新的养生之道。

中央民族大学崔任中博士的文章《疫情时期基督徒的心灵状态分析——基于教会论、圣礼、末世论》，主要基于基督教神学中的教会论维度、圣礼维度、末世论维度分析疫情时期基督徒的心灵状态。崔任中博士在论文中提出，圣灵式理解的教会论，使人们不再被禁锢于把教会视为组织机构的观念中，基督通过圣灵的同在是无所不在的，并不局限于某个宗教场所。受新冠疫情的影响，一些宗教场所暂时关闭，这样的一种教会论会让基督徒消解因无法参与教会活

动而感到失望悲伤的负面情绪；在圣礼方面，疫情中的基督徒得到功效性的祝福、符号性的安慰以及榜样性的力量；在末世论方面，基督教信徒产生预言式的适应心态、积极奋进的求胜心态以及错误解读的厌世思想。

上海师范大学包瑜婕同学的文章《信仰与理性之圆融及其张力——基督教“信仰”观探微》，从广义的基督教发展史（犹太教、早期基督教〔天主教〕到基督新教）出发，考察教徒对上帝内在信仰方式的转变过程。作者以信仰与理性的内在关系为主线，在文章中指自基督教建立伊始，犹太教对上帝全心全意的“未经审查的信仰”的强大力量就自动地在对上帝的信奉中削弱了。在希腊哲学的影响下，基督教信仰观念中充满了一股信仰与理性的张力，这张力不仅在于理性对“信仰”的证明，也在于理性对信仰的潜在质问。基督教新教似乎在伦理实践上返回到了犹太教，将上帝与世俗事务紧密连接起来，但新教教徒的行为在本质上是“以世俗实践为信仰正名”，在信仰与世俗之间，此刻世俗才是那个先行者。

在译稿部分，收录了两篇译文：北京大学奚望博士翻译的理夏德·瓦格纳（Richard Wagner, 1813-1883）的《论国家与宗教》（Über Staat und Religion），文章译自 Richard Wagner: *Über Staat und Religion / Religion und Kunst*, Berlin: Herausgegeben von Karl-Maria Guth, 2017. 上海大学陶小路博士翻译的赫伯·斯旺森（Herb Swanson）的《萨义德的东方主义与基督教差会研究》，以传教学的角度思考老问题“东方主义”，为传教学研究者提供了一种新的研究视角和思考维度。

执行主编郭建斌，2023 年夏





特稿

Special Articles

圣灵和幽灵：从真理到独裁

李灵（美国洛杉矶基督教与中国研究中心）

摘要：本文主要讨论西方基督教历史上真理如何与权力相结合，最终导致权力神圣化、真理权力化的进程。一旦某种真理被神圣化后，很容易被当作绝对的教条加以奉行，成为可以消灭异己，甚至杀人的工具，成为变成了游荡在众人头上的“幽灵”。因此，追求真理是正当的行为，但拿着所谓的真理作为巩固权力、维护独裁的工具则是不可取的。

关键词：圣灵、幽灵、真理、独裁

DOI：http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202306_(20).0001

彼拉多就对他说，这样，你是王吗？耶稣回答说，你说我是王。我为此而生，也为此来到世间，特为给真理作见证。凡属真理的人，就听我的话。彼拉多说，真理是什么呢？

《约翰福音》18：37-38a。

对教会历史稍作深入而全面的了解，发现在这漫长的两千年历史中，一方面是教会在当时及各大城市的发展壮大形成了几个大教区、几个大教区主教组成的大公会议不定期地举行会议专门讨论面临的神学挑战，成为罗马帝国的国教而成为罗马帝国版图上一教独大别无他教的局面，接着便是北欧乃至整个欧洲都成了基督教国家。这条称之为基督教发展历史主流，凡是谈论基督教历史



必定是顺着这么一条主线展开，说这就是主线或主流也都没有错。另一方面，我们也从瓦尔登斯运动（也有称之为"瓦勒度派"）、亚尔比派[1]、重洗派、胡斯运动、等等，这些运动和宗派虽然起因和发展的方式不尽相同，但是都旨在恢复初代使徒教会的存在和运作方式。有教会史学家称之为"复原运动"。这是与上述教会发展历史的主线或主流并行存在，却遭受到主流的大公教会逼迫、镇压、甚至残酷的杀戮。可是这些力图恢复初代使徒教会的愿望并没有错，他们要求大公教会在教义、解经、仪式等方面严格遵循圣经的教导也没有错，可是却判定他们为异端邪说，并彻底铲除灭绝而后快。他们凭什么可以如此有恃无恐如此行？因为他们掌握了"真理"，这"真理"是唯一的、绝对无疑的。一切与之相异、相悖都是异端的表现、魔鬼的作为，必须除之。如果主流的大公教会是圣灵引导着发展的话，那么这些要求恢复初代使徒教会的各个运动或宗派就是成了邪灵作祟、魔鬼附体，是孤坟野鬼，如"幽灵"一般飘忽在这两千年的历史长河上空？

那么，"真理是什么呢？"当主耶稣对比拉多说他自己就是"特为给真理作见证"时，比拉多深感困惑。

古希腊哲学追求的就是"真理"，先哲们都以追求"真理"为自己的神圣使命。从泰利斯、赫拉克利特、苏格拉底到柏拉图、亚里士多德都没有真正达到"真理"，这也就为基督教传到希腊语地区时，从确定"圣经"文本，到教义、神学，几乎都是从"真理"的标准来要求的。尤其是《约翰福音》，其中充满了希腊语词。原因就是当时在以弗所教会的会众，尤其是教会的长老们都是希腊话，深受希腊文化影响，约翰给他们讲道、与会众和长老们讲述耶稣的故事、回答他们各样的问题也都从他们所关心的问题来作答。虽然和其他三本福音书讲的是

[1] 亚尔比派存在于公元 1145-1244 年间，又称作迦他利派（Cathari）。因为许多迦他利派信徒居住在法国的亚尔比（Albi）而得名。

同一个耶稣的故事，但是从关注的焦点、陈述的逻辑、表述的方式、甚至遣词造句都深深地印上了希腊化的色彩。

从第一章开始描述耶稣基督的最基本的特质“道成了肉身住在我们中间，充充满满的有恩典有真理”[1] 到耶稣自己直接宣告“我就是道路，真理，生命。”[2] 在整本《约翰福音》中“真理”一词就出现 17 次之多，而在其他三本福音书中连一次也没有出现过。而在约翰一、二、三本书中也使用“真理”一词达 12 次之多。同样，在保罗的书信中出现“真理”一词也有 26 次之多，这些书信都是写给哥林多、加拉太、以弗所、帖撒罗尼迦、等小亚细亚希腊语地区的教会。[3]除此以外，整个新约也就是“彼得前书”出现过一次“真理”，也是写给该地区教会的信件。主要原因就是要向他们证明：使徒们宣讲的福音、以及关于基督徒的生活、教会的管理及其作用所发表的意见都是具有普遍意义、具有最高权威，因而具有希腊哲学所追求的“真理”特征，当然也是受希腊文化影响的会众容易折服的对象。

我们还需要进一步分析一下“言必称哲学”的希腊人怎么将“真理”投射到“耶稣基督”及其所发生的事件上的呢？

我们要先回到二世记初的“真神”之辩，起因则是从公元 54 年尼禄成为罗马皇帝开始，他不断地指控基督徒是无神论者。理由也很简单：基督徒既无神像，也无神庙。因为罗马帝国通过武力占领的各国居民都有自己的宗教，而罗马帝国对各国居民的宗教信仰和宗教活动基本上采取“不干涉”政策。问题在于几乎所有这些“宗教”都可以归结为偶像崇拜，基督徒则是反对“偶像崇拜”的，而聚会也是在家里进行，没有神庙。这在当时的社会中确实比较“另类”。所以每当在

---

[1] 《约翰福音》1：14，

[2] 《约翰福音》14：6，

[3] 注：即便是散居在小亚细亚地区的犹太人第二代也开始说希腊语了，他们要想了解犹太教也主要是通过七十士译本。



法庭上控告基督徒是无神论者时，只要问他们有没有神像、有没有神庙？只要回答没有，那就坐实了自己就是“无神论者”的罪名。除非就应罗马当局的要求参加敬拜诸神的仪式。否则就身首异处。许许多多的基督徒面对死亡的威胁宁可失去自己的生命，也不转去敬拜别神，他们甘心为主殉道见证了神的荣耀，也震撼了当时的社会上层，甚至有些贵族也皈依了基督。

到二世纪中叶，基督徒被指控为“无神论者”的情况似乎出现了转机，那就是基督徒们不仅不承认自己是无神论者，而且还在法庭上当众申宣告自己之所以没有像其他宗教那样身上挂着“神像”、常常聚在“神庙”中，不是因为我们无神，恰恰是因为我们信得神不允许信徒崇拜任何“偶像”，也不允许建造任何神庙，我们信奉的神才是“真神”，绝对不是“无神”。罗马人所信奉的神祇实际上来自希腊的神话故事，这些神也都是人的思想、意念、能力、等投射到神祇上。这些神祇也是按能力的大小分成不同的等级，最高等级当然就是奥林匹亚山上的宙斯。人自己投射而成的诸神其行事方式也都拟人化了。人的善恶同样也反映在诸神身上。所以，希腊的诸神都不是“完美的”、也不是“万能的”，不能成为人完全“敬拜”和“信靠”的对象。柏拉图意识到了这个问题，他在《理想国》的第十章，也是最后一章中从论证“理念”先于“摹本”（被造之物，如床，等等）出发，推出了“这同一个匠人不仅能制作一切用具，他还能制作一切的植物、动物，以及他自身。此外他还能制造地、天、诸神、天体和冥间的一切呢。”[1]这实际上就是在阐述创造天地万物的造物主。[2]紧随其后，柏拉图便阐述了他“灵魂论”，他认为人的灵魂既有与其肉体不可分割的一面，这主要表现在灵魂的意志、欲望方面；同时人的灵魂又独立于肉体而存在，这主要是表现在人在进行理性思维是会尽可能摆脱肉体的影响和干扰。在柏拉图看来，灵魂既不会减少，也不可能

[1] 柏拉图：《理想国》，郭斌和、张竹明译，商务印书馆，1986 年，第 389 页。注：“不过，关于他关于神的观念主要是在他晚年所作的《蒂迈欧篇》中做了比较详细的阐述。”

[2] 注：“不过，关于他关于神的观念主要是在他晚年所作的《蒂迈欧篇》中做了比较详细的阐述。”

增加。“因为，如果不朽事物能增加，你知道，必定就要有事物从可朽者变为不可朽者了，结果一切事物都能不朽了。”[1] 虽然肉体的恶不可能进入到灵魂里面而造成灵魂的恶，可是因为灵魂与肉体有不可分割的一面，所以灵魂也会被各样的恶所糟蹋的不成样子[2]。所以“我们必须靠理性的帮助，充分地细看它在纯净状况下是什么样的。”同时，灵魂的状况是没有选择的，但是“美德任人自取”，灵魂到头来还是面对神的审判，“一种人将是神所爱的，另一种人将是神所憎的。”“因为一个愿意并且热切地追求正义的人，在人力所能及的范围内实践神一般的美德，这样的人是神一定永远不会忽视的。”[3]如此，柏拉图通过理念论，到灵魂论，进入到了神论。

柏拉图详细谈论神不是在他的《理想国》，而是在晚年所著的《蒂迈欧篇》。柏拉图认为，人们敬拜神就是希望自己所敬拜的这位神就是自己能够完全依靠的神，如此这位神就应该是无所不能的神。而当时雅典人所敬拜的各样神祇都是能力有限的、也不是完全美善的神，神祇也会向人一样心生恶念。一个在能力和道德上存在缺陷的神就不是真正的神。他在《蒂迈欧篇》中所阐述的那位神则是一个创造宇宙万物的神，而且是喜欢美善的神。这是柏拉图把他在《理想国》中关于他对“神”的一些思想做了更加系统和详细的阐述。柏拉图如此谈“神”显然与希腊传统的宗教观格格不入，甚至就等于把希腊传统的神祇都贬为“假神”、“伪神”了，唯有柏拉图所阐述的神，才是“真神”，这在当时希腊和罗马都掀起了一场“真神之辩”。当然，这场辩论基本上都是在观念或概念层面上所进行的逻辑推论。可是这种思辨的方法却对处于被控告为“无神论”困境的基督徒来讲无疑提供了一个全新的护教之道。

查士丁是最先从理性天然具有向往和追求真理的观点论证了基督徒并不是

[1] 柏拉图：《理想国》，第 413 页。

[2] 柏拉图：《理想国》，参阅第 411-414 页。

[3] 柏拉图：《理想国》，第 416 页。



“无神论者”的护教者，恰恰是拥有对“真神”信仰的“有神论者”，他说，“我们是被称为无神论者了。我们也承认我们是无神论者——对于那些各种各样的神灵，确实如此。但是，面对那真正的神，那纯洁无暇且充满公义、怜悯和美德的天父，我们不是。”基督徒不是没有神，而是与那些罗马人所信奉的神祇完全不同的“真神”，这是由摩西等先知向我们启示的神，这个神就是耶稣基督。查士丁的这番言论当然不受那些崇拜偶像的罗马人所喜爱，但是却与柏拉图对“真神”的阐述十分接近，这也就引起了当时罗马社会上层对基督教的重视。

查士丁的护教方式有别后来的奥利金继续推向与希腊哲学的一致性。这也可以称之为“基督教真知化倾向”。这个倾向具有两面性：一方面，从护教的意义上来说，把圣经的启示看作是高于希腊哲学的“真知”，进而认识到“真神”，这都是希腊哲学在“真神之辩”中没有解决的得问题；另一方面，如此把基督教信仰（圣经）真知化不仅会带来解释圣经时“淡化”甚至“泯灭”圣经话语的属灵意义，而且还会导致追随耶稣基督缺乏圣灵的工作，以至于没法落实“生命得救”需要。当然，这些问题在以后的一次又一次的制定教义和确立正统神学的过程中逐渐平衡。我在这里需要强调的是，“真理”（真知）由此开始逐渐成了基督教“教义”和“神学”主要语境和绝对正确的标志性词语。

当然，我这样阐述确实也过于简单了些，但是限于文章篇幅，我无法通过神学思想发展的整个过程逐一展开，我要突显的是在基督教历史上，“真理”是如何一步一步与“权力”结合，最终导致“权力”神圣化、“真理”权力化的。

当基督徒逐渐从被指控为“无神论者”的困境中摆脱出来的同时，在教会内部如何确立对《圣经》解释的权威问题也就逐渐凸显出来。在基督教发展过程中，因为耶稣没有留下任何文字，但是因为这些门徒跟随耶稣三年多，所以他们转述耶稣说过的话、耶稣做过的事、以及其中所包含的意义等都是具有绝对权威的。四本福音书基本上就是根据彼得、马可、约翰、路加、等使徒的讲章、

口述的信息汇集而成。《马太福音》就是使徒们在安提阿教会留下的讲章，再由他们的门徒编撰而成，以至于对于这本福音书的真正作者至今还是学术界难以定论。《马可福音》的作者就是马可，应该是没有疑问的。即便如此，主要也是马可对当年彼得在罗马讲道所做的笔记，由于这些笔记直接来自使徒彼得，所以其所及所述的权威性也是确凿无疑的。路加所作的《路加福音》针对性很强，就是针对那些信假神的外邦人而写。他收集了大量的资料向他们证明耶稣才是“真神”。所以这本书的开头就写到：“提阿非罗大人哪，有好些人提笔作书，述说在我们中间所成就的事，是照传道的人，从起初亲眼看见，又传给我们的。2、3 这些事我既从起头都详细考察了，就定意要按着次序写给你，4 使你知道所学之道都是确实的。”[1]其主要特色就是尽量以事实服人。可是翻开《约翰福音》又是另外一种风格，从叙事的逻辑到遣字造句都具有浓厚的希腊色彩。以弗所现在属于土耳其，曾经是小亚细亚地区商贾云集、学府林立，拥有当时世界第三大图书馆，既是商贸都市，也是文化中心。教会内外大多数人深受希腊文化影响。教会内的信徒和长老都非常高兴约翰的到来，因为他们从自己的希腊文化（尤其是哲学观念及其思维方式）面对福音难解之处，所以也就迫使约翰不得不尽可能采用他们比较熟悉的希腊词语来回答他们的问题。当然，约翰对所用的希腊词语都赋予了新的含义。即便如此，从公元 67 年约翰抵达以弗所到 95 年前后出版《约翰福音》，期间也差不多花了 30 年左右的时间。

使徒们的讲章、讲道记录、以及与自己门徒的对话等等对教会的权威性作用是无可置疑的。使徒们相继去世后，教会内的属灵权柄也就自然出现了问题。虽然在公元 1 世纪末，基督教的发展也形成了三个相对独立的教区：安提阿教区、亚历山大教区、罗马教区。但是到了二世纪安提阿主教伊格纳修（据说是约翰的门徒）就意识到了教会的权威问题的严重性，所以他建议主教在教会内

[1] 《路加福音》第一章 1-4 节。



具有绝对的权威。可是当主教之间的意见不一、甚至发生争执又有谁来裁定？初代教会从开始关于“基督论之争”、“正典的编写与确认”、如何面对“旧约圣经及其与新约的关系”、“耶稣作为真神还是真理”？等等这样的大问题都不是哪一个，或两三个主教能够裁定的，最终决定由教会代表组成的“大公会议”对所有重大的神学问题经过辩论后裁定正邪、对错、是非。其中具体的内容和过程我在此就不赘言了。我要说的是：任何观点、思想、解释，一旦被大公会议接受，就是唯一的、绝对的、不可质疑的，任何与之相悖、相异的观点、思想、解释都被判为“异端”。而且，思想以及思想者都必须从教会内消失。

从维持教会（组织、共同体），尤其是对于信仰团体的存在和发展来看，教义、正典及其解释（神学）首先必须是“唯一性”，才会有组织（团体、教会）的合一性，甚至可以说，是“唯一性”决定了它的“正确性”。而“唯一性”和“正确性”构成了“真理性”，团体（组织、教会）内谁掌握了“真理”谁就具有（享有）“权威”。这样的“权威”一旦被确立，就与“真理”互为因果。这种以共同（绝大多数）的认知来确认某种观点、思想、解释的正确与否也确实无奈之举，但是除了耶稣的使徒们的书信和口传之外再也没有其他能够作为权威依据的情况下，这种方式也不失为一种最有益于为维持共同体（教会）存在和发展的唯一方式。应该说，这是任何社会团体（包括宗教团体和政治团体-政党）从形成、存在、壮大、发展的内在规律、无一例外。而且，无论是决定教义、神学，还是决定组织架构、职责任期、权力范围等一旦确定并制度化后，也只有制度的稳定、执行的公正才能真正确立起权威性。

重要的是：任何个人在这样的团体中都会在一定程度上丧失自己的独立性，但是因为是他自己的选择，也就无可非议。问题是，当个人失去了自己选择的权力，必须依附于这样的团体才能获得生存的安全，或者团体中有个别信徒确实受到圣灵的感动并且也确实具有相应的知识使得他得以提出自己独特的见解，

而恰与占主导地位的“真理”相异相悖时便遭到掌权者的打压、驱逐、甚至杀戮的话，在这种情况下，“真理”也就具有了置人于死地的“正当性”。那么，“真理”在什么样的情况下就会具有这样的“正当性”呢？那就是当这（宗教、道德、政治）信仰成为某政权的统治工具的时候。这时政府就可以直接以“国家”的名义对那些违背“真理”或反叛“真理”的人以法律的名义进行处罚或处决。这时的“真理”不仅给独裁者的皇冠上涂抹上了一层神圣的光环，同时独裁者的权力也使得“真理”有了层坚不可破的保护层。基督教在三世纪前虽然因为护教的原因，使徒关于耶稣基督事件的文字记录和传讲的话语及其解释不断地系统化、真理化，期间也对那些“异端”进行排斥、甚至驱逐，但是没有出现大规模的逼迫、甚至追杀。但是到了四世纪情况发生了变化，尤其是基督教被宣布为国教后，个人“信仰”和教会的宗教活动都政治化了。个人的“信仰”不再是个人的自由选择了，因为生活在基督教为国教的社会中的非“国教”信仰，甚至无信仰者都将感受到来自“国教”的压力、甚至逼迫；而从“教义”、“圣经正典”、“神学”到崇拜仪式等所有教会的活动都受到国家权力的庇护和控制。基督教最早的信经（尼西亚信经）就是在还不是基督徒的君士坦丁国王的主持下制定的。有关正典、教义、神学解释、等等虽然也都是经过大公会议充分的辩论（讨论），但是最后还是经由国王的首肯才做最后定案。

罗马帝国尼禄时代直到戴克里先时代曾经对基督教进行过大肆迫害，但是并不是因为从既定的“国教”出发而对待异教，因为罗马帝国不仅没有“国教”，而且对各民族的各自宗教也采取相对“宽容”的宗教政策，允许占领地区的各民族可以继续进行各自的宗教活动以及崇拜不同的神灵。罗马人认为敬拜神灵是人的美德，否则人在社会生活中便失去了自我约束的能力。“没有神的帮助，人无法成为好人”。所以，罗马人认为：只要大家都在自己的宗教内约束好自己的生活，帝国的秩序就能够得以维持。尼禄当年迫害基督徒的主要原因是从他们的“宗教”观念出发，在他们看来这批基督徒既无神庙、也无神像、甚至还敬拜被



钉十字架上的罪人，实在另类。他控告基督徒为“无神论者”，这个名声在当时几乎等同于缺乏道德约束“无法无天”之徒，很可能会成为破坏帝国的社会秩序不良因素。

可是到了君士坦丁统一了罗马帝国，当上了罗马皇帝，而这时的罗马皇帝却不再受制于“元老院”了，成了名副其实的独裁者。我没有找到任何资料说明君士坦丁从停止迫害基督徒、到颁布《米兰敕令》、再到自己皈依基督教，最后由他的后代宣告基督教为罗马帝国国教，就是为了利用基督徒、然后给自己的权力涂抹上神圣色彩、或者是为了证明自己的独裁统治的合法性。但是，此后的历史便是基督教与政治不断紧密结合的历史、而“真理”便成了“媒介”，成全了两者的结合。中国在汉武帝时曾经采纳“独尊儒术”来达到“政教合一”，但是无论在对社会历史发展产生影响的深度上，还是广度上都无法与西方专制独裁对“真理”的利用相比。约翰在《约翰福音》中借用希腊哲学的词语来阐述耶稣基督就是希腊人一直追求，却未能如愿的、绝对的“真理”，并通过耶稣之际的口直接宣告“我就是道路、真理、生命”[1]。这里的“真理”不是神学、不是教义、更不是某个理论学说，而是耶稣本身，类似于康德笔下的“物自体”，是人类理性无法企及、人类语言无法阐述的，只是人的信仰对象。任何把某一教义、神学、或思想理论奉为“真理”其实都是对“真理”的僭越。

漫长的中世纪，教权和王权几乎都围绕着“真理”的话语权掀起了一波又一波的血腥争夺，乱烘烘你方唱罢我登场。为了表明自己的正确、自己是“真理”的捍卫者，对任何敢于挑战自己所握有、所垄断的“真理”的异己们大打出手、甚至血腥杀戮，总之不惜采用一切手段加以镇压。基督教史上的“瓦尔登斯运动”、“重洗派”、以及许许多多没有留下完整资料[2]的“异己”。马丁·路德、慈运理

1 《约翰福音》第十四章第六节。

2 作者注：有些资料都被当时的教廷毁了。现在，人们也正在不断地发掘。

就“赎罪券”、“《圣经》和《圣喻》孰为重”等神学议题表达了与教廷不同的看法（异议），在教廷看来就是对教廷的“挑战”，岂能容忍？路德和慈运理之所以没有遭受到以往历史上“异议者”的下场，因为有德国和瑞士政治势力的庇护，教皇面对“神学异端”和“政治异己”的联合抗拒，再看看自己的力量也远不如以前，也只好将路德和慈运理开除教籍。如此一来，倒是给了他们另起炉灶的机会，于是“新教”便登上了历史舞台，“宗教改革”也名入史册。

在路德和慈运理看来他们所提出的神学观点就是绝对正确的“真理”，毋容置疑。就连他们俩就“圣餐”的意义略有不同也争得你死我活，决不让步。他们各自的政治靠山所能接受的新教神学观点既有与教廷不同的地方，也有相同的方面，这取决于他们的面临的实际利益。他们反对“赎罪券”，因为这侵犯了当地国家或地方政府的经济利益。数百年来，“赎罪券”就没有停止过，也不是第一次知道这不合符圣经，但是没有能力抗拒，只能作罢。但是，“婴儿洗礼”就不同了。当然知道圣经上也没有这样的教导，可是“婴儿洗礼”关乎到政府和教会所控制的“基督徒”的人口，当然也就关系到政府对本地区的实际统治利益。所以，绝对不能容忍“重洗派”神学观点，要坚持“婴儿洗礼”不动摇。更有甚者，他们对待“重洗派”的种种行为做法相比天主教廷对待一切“异端”有过之而无不及。更让人不可思议的是，竟然还与自己的“对头”教廷联手对“蒙斯特城”几千重洗派成员实行了惨无人道的屠戮。路德、慈运理和加尔文等新教领袖们对如此恶行为什么毫无罪恶感？因为他们都认为是在捍卫“真理”，他们坚持的是“真理”，占据着这样一个“高度”就免除了一切道德负担而为所欲为。重洗派成员所希望的就是按照圣经的教导和初代教会的形态建立在地上的“天国”，“而建立天国的途径是恢复教会的本来面目并废除这种似乎是原始基督教会而实际上是暂新的教会冲突的一切制度”。这样的“属灵”要求固然触犯了社会上的诸侯、贵族、僧侣等的利益，可怎么也让路德撕掉了温情的宗教改革家的面具，表现出极大的愤慨，“路德喊道：无论谁只要力所能及，无论是暗地里也好公开地也好，都应该



把他们戳碎，扼死。刺杀，就像必须打死的疯狗一样！”[1]

加尔文虽然比路德晚了十几年，这也使得他能够将路德和慈运理等人的改教神学思想系统化，论证的逻辑也更加严密了，几乎到了无可挑剔的地步。如此，他也同样把自己的神学思想“真理”化了，容不得他人有任何质疑。我曾经就斯·茨威格所作《异端的权利》写了一个读书笔记“宽容、自由、和谐”发表在《恩福》上。斯·茨威格从塞巴斯蒂安·卡斯特利奥的名言出发“寻求真理并说出自己所信仰的真理，永远不能作为罪行。没有人会被迫接受一种信念。信念是自由的。”对加尔文对塞维特斯处以火刑，将他活活烧死表达了极度的愤慨。认为，“在几个世纪中，在无数的暴行中间，常常有一件想起来不比其他暴行更坏的暴行，却明显地刺醒了沉睡的良心。消灭烈士塞维特斯的火焰是那个时代一个高出一切的信号。两个世纪以后，英国历史学家吉本宣称，这一牺牲使他产生的反感甚于罗马天主教宗教法庭的大屠杀”。[2]虽然，对塞维特斯执行死刑的是日内瓦的行政当局，可当时在日内瓦政府工作的基本上都是加尔文的学生，至少都是他教会的会友，整个过程都是在加尔文的操纵下进行的。虽然也经过所谓的审判，但是判定塞维特斯神学观点的是非标准就是加尔文的神学思想及其教条。事实上，加尔文已经把自己的神学当做“真理”了，判处塞维特斯死刑也就等于宣告了他“结束了宗教改革位置斗争的‘基督教徒的自由’”[3]，“几百年之后，日内瓦自由市民为自由思想者塞维特斯树立了纪念碑，把塞维特斯说成是一个‘时代的受害者’，任何为加尔文开拓的努力都是徒劳的，”“送塞维特斯上火刑柱的，并不是时代的盲目和愚昧性，而是加尔文个人的独裁。”[4]要知道，同样是这个加尔文，却在《论异端》这本书齐声谴责用极刑对付异端的文章中，

[1] 恩格斯《德国农民战争》，《马恩全集》第 7 卷，北京：人民出版社，2006 年，第 400 页、401 页。

[2] 斯·茨威格《异端的权利》，赵台安、赵辰尧译 文化生活译丛，三联书店 1987 年 12 月第一版，第 146 页。

[3] 斯·茨威格《异端的权利》，第 148 页。

[4] 斯·茨威格《异端的权利》，第 148 页。

有一篇文章[1]“使用武器对付被教会逐出的人，并否认他们拥有全人类共同的权利是反基督教义的”，下面签名竟然就是加尔文。也许连他自己也没有想到，十几年后，恰恰是他自己成了这样的一个人。问题的焦点在于：“究竟掌握实权的人是否有权杀掉持有不同观点的人”。

从现代人的眼光来看，这个问题简直就是谈不上是个问题，谁都知道，没有人有权杀掉持不同观点的人。我们曾经经历过这段难忘的历史，我也不想在此做更多的引申。只是想借此重复卡斯特利奥的话：我们怎样才能决定什么是“真实的”基督教义，或什么是上帝旨意的“正确”解释呢？我们能够从天主教的、路德派或加尔文派的注释中找到异端的定义吗？在宗教事务上，有没有这样一个绝对确定的，是《圣经》放之四海而皆准的东西？卡斯特利奥的回答是否定的。所以他认为：“任何人解释的《圣经》都会有错误，所以宗教宽容是基督徒的首要责任”[2] 千万不要轻易地把自己对圣经的理解、或者把某一种神学思想说成是“真理”，否则就会在心中埋下不容他人的心魔，一旦权力到手，心魔就会立即变成杀人的恶魔。任何一个追随主的仆人，既有“圣灵”在他身上的工作，也有“幽灵”伏在一边随时持机而动。任何骄傲、嫉妒、野心、都会随着点滴的“成功”萌动起来，为“幽灵”提供了机会，一念之差就会从圣徒变成歹徒。从个人来讲有我们所熟悉的扫罗、大卫、等，从一个社会性的运动（活动、事件）来讲，我们从历代教皇、从改教者路德、慈运理、加尔文身上看到对时代的影响。殊不知，酝酿了四、五、百年的“共产主义运动”原本就是一群被圣灵感动而在一起敬拜主的信徒，后因信仰宗教化、宗教政治化的演进过程中断了早期教会这种生存方式，到了中世纪后期受人文主义思想影响，教会内又开始了以“道德-人道为驱动力设计出种种新的社会主义-共产主义生存模式来解决当时社会贫富不均的现象”，但是没有成功。可是“凡物公用的生活方式”理想逐渐被论证为

[1] 斯·茨威格《异端的权利》，第 153 页。

[2] 斯·茨威格《异端的权利》，第 166 页。



合理的“科学的”理论后，也就成了“真理”，这就为依靠暴力来强行实现这个理想提供了合理的依据，也就逐渐被演化成了受“幽灵”驱使的暴力革命！

追求“圣灵”、切忌“幽灵”！

参考文献

柏拉图：《理想国》，郭斌和、张竹明译，北京：商务印书馆，1986 年

恩格斯：《德国农民战争》，载《马恩全集》第 7 卷，北京：人民出版社，2006 年。

斯·茨威格《异端的权利》，赵台安、赵辰尧译 文化生活译丛，上海：三联书店，1987 年。

Holy Spirit and Ghost：From Truth to Dictatorship

LI Ling (The Center for Christiantity and China, LA., USA)

Abstract: This paper focuses on how truth and power have been combined in the history of Western Christianity, eventually leading to the sanctification of power and the power of truth. Once a certain truth is sanctified, it can easily be adopted as an absolute dogma and become a tool to destroy dissenters or even kill people, becoming a "ghost" wandering over the heads of the people. Therefore, the pursuit of truth is a legitimate act, but using the so-called truth as a tool to consolidate power and maintain dictatorship is not desirable.

Keywords: Holy Spirit, Truth, Dictatorship



当代中国宗教学的回顾与展望*

李建欣（中国社会科学院世界宗教研究所）

摘要：本文首先采用美国著名宗教学家尼尼安·斯马特（Ninian Smart）提出的七面相（seven-dimensional）的框架，揭示宗教学研究的对象——宗教是一个复杂而多元的社会历史现象；第二部分分三个阶段回顾民国以来到改革开放之前我国宗教学的发展：⑴现代中国宗教学奠基：20 世纪 20、30 年代；⑵当代中国宗教学的初创：1949-1966 年；⑶当代中国宗教学的凋零时期：1966-1978 年；第三部分分两部分讲述改革开放以来 40 年来我国宗教学的发展：⑴当代中国宗教学的恢复与重建：1978-20 世纪 90 年代；⑵新时代的中国宗教学。最后提出对我国宗教学学科体系建设的初步设想。

关键词：当代中国宗教学、回顾、展望

DOI：http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202306_(20).0002

习近平总书记在 2017 年 5 月 17 日召开的哲学社会科学工作座谈会上的讲话中指出："当代中国正经历着我国历史上最为广泛而深刻的社会变革，也正在进行着人类历史上最为宏大而独特的实践创新。这种前无古人的伟大实践，必将给理论创造、学术繁荣提供强大动力和广阔空间。"习近平总书记在这一讲话

* 本文为 2021 年 11 月 24 日举行的"上海大学宗教与中国社会研究中心二十周年纪念讲座"暨"中国基督教研究杂志高级讲坛"线上讲座讲稿。

中强调，“要加快构建中国特色哲学社会科学，按照立足中国、借鉴国外，挖掘历史、把握当代，关怀人类、面向未来的思路，着力构建中国特色哲学社会科学，在指导思想、学科体系、学术体系、话语体系等方面充分体现中国特色、中国风格、中国气派。” 在这次讲话中他提出“要加快完善对哲学社会科学具有支撑作用的学科，如哲学、历史学、经济学、政治学、法学、社会学、民族学、新闻学、人口学、宗教学、心理学等，打造具有中国特色和普遍意义的学科体系。”

习近平总书记关于加快构建中国特色哲学社会科学，尤其是落实在“学科体系、学术体系、话语体系”三大体系建设中的重要论述，关于加快完善对哲学社会科学具有支撑作用的 11 个学科特别是把宗教学与其他 10 个学科相提并论，为我国宗教学的发展提供了根本的遵循和坚定的信心。

当今世界处于百年未有之大变局，同时也是中华民族实现伟大复兴的关键时期。在此之际，回顾我国宗教学自 1949 年中华人民共和国建立以来的发展，分析当前宗教学的现状并展望未来新时代宗教学的开拓与发展具有特别重要的理论意义与现实主义。

一、宗教学研究的对象——宗教是一个复杂而多元的社会历史现象

美国著名宗教学家尼尼安·斯马特(Ninian Smart)在其《世界宗教》“序言”中，采用了一个七面相(seven-dimensional)的框架——伦理、仪式、叙事或神话、体验、制度或社会、教义与艺术等七个方面——来分析宗教。在该书“导论”中，他全面论述了“七个面相的框架”：

(1) 实践和仪式的面相(The Practical and Ritual Dimension)，

(2) 体验和情感的面相(The Experiential and Emotional Dimension)，



(3) 叙事或神话的面相(The Narrative or Mythic Dimension),

(4) 教义和哲学的面相(The Doctrinal and Philosophical Dimension),

(5) 伦理和法律的面相(The Ethical and Legal Dimension),

(6) 社会和制度的面相(The Social and Institutional Dimension),

(7) 物质面相(The Material Dimension)。

斯马特教授这一认识和理解宗教的七个面相的框架虽然没有穷尽宗教的所有面相，但至少揭示了宗教这一社会现象的多面性与复杂性。这七个面相可以粗略地分为两组，第一至四更多地阐明了宗教的超自然性(transcendence)、神圣性(sacredness)与终极性(ultimacy)；而第五至七则更多地侧重从社会、政治、物质方面来看待宗教。或者可以这么概括：第一至四阐明了宗教的非世俗性，第五至七则强调了宗教的世俗性。

二、现代中国宗教学奠基：20 世纪 20、30 年代

以陈垣、汤用彤、胡适、陈寅恪等学者为代表，研究方法以历史学、哲学为代表。他们对宗教的研究与此前传统社会有关宗教的著述的一个重要的不同在于：现代学者所开展的是学术研究，亦即他们是站在科学的立场对各个宗教进行相对客观的、保持距离的学术研究、比较研究，不像中国传统社会的文人学士那样在教言教，阐教护教，他们研究宗教的出发点、动机与目的是由于他们先信仰了某个宗教，然后才对这一宗教开展主题先行的撰述，缺少了现代学术所必需的客观性（立场）；其次，现代学者所开展的宗教研究充分吸收了现代人文、社会科学的研究方法与工具，是从现代学科进路而展开的学术研究；而传统社会的所谓学术研究只是没有经过现代科学洗礼的经史之学。二者具有本质的不同。

三、当代中国宗教学的初创：1949-1966 年

1949 年中华人民共和国的成立，马克思主义成为学术研究的指导思想，哲学社会科学研究坚持辩证唯物主义、历史唯物主义立场、观点和方法，把宗教作为主观唯心主义的典型代表来看待，因此宗教研究实质上是对唯物主义的对手和反面教材的主观唯心主义的分析与批判。

真正在学科意义上宗教学的创建要以 1964 年在中国科学院哲学社会科学学部创设世界宗教研究所为标志。"世界宗教研究所的建立与发展，则在一定程度上反映了 20 世纪中国宗教学研究的系统化和机构化，因而与 20 世纪的中国宗教学密切相关。这种研究在中国的真正建构化及其成体系的发展，始于 1964 年世界宗教研究所的牵头及引领作用。"[1]

而世界宗教研究所的建立是与当时我国所处的国际国内大环境密切相关。在经历了新中国刚成立时与苏联、东欧等国家建立外交关系的短暂"小高潮"后，继续不断扩大与世界各友好国家的交往和发展正常的外交关系，成为新中国外交的首要任务。20 世纪五六十年代开始，广大亚非拉地区掀起了一波又一波的民族独立浪潮，这引起同为民族独立国家的中国政府的高度重视，毛泽东主席与周恩来总理顺应时代潮流与我国外交事业发展的需要，在这一时期成功开启了新中国外交史上的第二次建交高潮。

在与广大亚非拉国家外交关系的快速发展，提高了中国在国际舞台上的地位和影响的同时，我国对这些国家政治、经济、社会、文化、语言等方面的了解却十分薄弱，国内对这些领域的研究则更显得严重滞后，已经跟不上我国外交事业快速发展的步伐。毛泽东主席在 1961 年 4 月 27 日会见一批来自中东和

[1] 卓新平、曹中建：《20 世纪的中国宗教学发展（代前言）》，载中国社会科学院世界宗教研究所编 《宗教研究四十年：中国社会科学院世界宗教研究所成立 40 周年（1964-2004）纪念文集》（上册），宗教文化出版社，2004 年，第 1 页。



非洲的客人后提出："我们对于非洲的情况，就我来说，不算清楚。应该搞个非洲研究所，研究非洲的历史、地理、社会经济情况。'同时，毛主席下达了'加强国际问题研究'的指示。" [1]

"1963 年冬，周恩来总理在出访亚非十四国前夕，亲自召集有关部门负责人座谈如何加强研究外国工作问题，会后向中央提交了《关于加强研究外国工作的报告》。该报告认为，我国现阶段的对外国问题的研究工作已经远远不能适应形势发展的需要，指出了当时我国对外国问题的研究工作的五项不足，并针对性地提出了八项改进措施，其中包括加强并新建一批独立的研究机构，在有条件的高等学校内建立研究外国的机构，逐步开展地方上对外国研究的工作，成立国际研究指导小组等。1963 年 12 月 30 日，毛泽东主席审阅了这份报告，在全面肯定该报告的同时，也提出了相应的修改意见：'这个文件很好，但未提及宗教研究。对世界三大宗教（耶稣教、回教、佛教）至今影响着广大人口，我们却没有知识，国内没有一个由马克思主义者领导的研究机构，没有一本可看的这方面的刊物。《现代佛学》不是由马克思主义者领导的，文章的水平也很低。其他刊物上，用唯物主义的观点写的文章也很少，例如任继愈发发表的几篇谈佛学的文章，已如凤毛麟角，谈耶稣教、回教的没有见过。不批判神学就不能写好哲学史，也不能写好文学史和世界史。这点请宣传部同志们考虑一下。'"随后这份报告连同毛主席的批语作为中共中央文件（中发[63]）866 号）转发全国。"

"根据这一文件,中央'国际研究指导小组'迅速成立,由廖承志任组长,成员包括 ……等 21 人。与此同时，继 1959 年中国科学院社会科学学部亚非研究所、1961 年中联部西亚非洲研究所、1964 年中国科学院哲学社会科学学部世界宗

[1] 转引自申玉辉、李玮：《中东研究所建所记述》，载黄民兴主编《艰苦创业五十载　而今迈步从头越——西北大学中东研究所成立五十周年纪念文集》，西北大学出版社，2014 年，第 111 页。

教研究所，我国政府决定在全国高校中建立国际问题研究机构。”[1]

中国科学院哲学社会科学学部建立世界宗教研究所是属于国家加强国际问题研究的一部分，宗教研究属于国际问题研究的一部分。

同年，周恩来根据批语精神，对宗教研究做了具体指示：要研究世界三大宗教的理论、现状和历史，包括它们的起源、教义、教派、经典等。”[2]

在 1964 年 3-4 月间，北京大学党委撰写了《关于筹建世界三大宗教的研究机构问题的请示报告》。这份报告提出：

“关于研究所名称：‘定名为中国科学院世界宗教研究所’，下设‘佛教、基督教、伊斯兰教三个研究室，开始系统地研究世界三大宗教的活动、理论和历史，待以后有条件时，再把这三个研究室扩大为三个研究所，并增加对印度教等世界其他宗教的研究’。”[3]

“筹备小组为研究所确定的基本任务是：以马克思主义列宁主义、毛泽东思想为指导，对影响着世界广大人口的三大宗教（基督教、佛教、伊斯兰教）的现状、理论和历史进行系统的研究（包括起源、发展、经典、教派、教义等），批判宗教神学，宣传无神论思想。研究工作必须面向广大群众，与国内外现实的政治斗争紧密结合，为社会主义革命和社会主义建设事业服务。待将来有条件时，再对世界三大宗教以外的其他宗教逐步开展研究。”[4]

20 世纪 60 年代中央做出了加强并新建一批独立的国际问题研究机构的决

[1] 申玉辉、李玮：《中东研究所建所记述》，第 112 页。

[2] 金宜久：《筹建世界宗教研究所前后的片断回忆》，载《中国社会科学院世界宗教研究所五十年发展历程 1964-2014》，中国社会科学出版社，2014 年，第 458-459 页。

[3] 金宜久：《筹建世界宗教研究所前后的片断回忆》，第 459 页。

[4] 金宜久：《筹建世界宗教研究所前后的片断回忆》，第 461 页。



定（共建立了 14 个研究机构），中国科学院世界宗教研究所是其中之一。但“不像研究其他国际问题的机构，研究现实问题；研究世界宗教，它还应负担研究宗教历史、理论和现状等问题的任务”而“世界宗教”具体是指基督教、佛教和伊斯兰教；研究的主要内容为世界三大宗教的“现状、理论和历史进行系统的研究（包括起源、发展、经典、教派、教义等）”。“1964 年，中国科学院世界宗教研究所在北京成立，这标志着中国学术界有了从事宗教研究的专业机构。来自不同学术领域的学者组成了中国第一个宗教学研究群体，由此从根本上启动了中国宗教学的学科发展。”[1]

“这是我国第一个具有‘国立’身份的宗教学术研究机构。世界宗教研究所的成立，标志着现代科学意义上的宗教学研究和宗教学学科建设正式跨入新中国的学术殿堂。”[2]

由于为世界宗教研究所确立的基本任务是对世界三大宗教的“现状、理论和历史进行系统的研究（包括起源、发展、经典、教派、教义等），因此其主要研究对象是基督教、佛教和伊斯兰教，展开研究的主要内容是三大教的三个方面：现状、理论和历史。

从中我们可以得出两个推论：(1)主要把三大宗教作为世界宗教来看待和研究，中国的基督教、佛教和伊斯兰教不作为关注和研究的重点；(2)对世界三大宗教的研究主要是满足我国当时国际斗争的需要，强调的是对它们的理解和认识，作为一种知识来对待，并不关注现实问题，“不像研究其他国际问题的机构，研究现实问题”。研究宗教是为了写好历史（哲学史、文学史或世界史）。因此

---

[1] 卓新平、曹中建：《20 世纪的中国宗教学发展（代前言）》，载《宗教研究四十年：中国社会科学院世界宗教研究所成立 40 周年（1964-2004）纪念文集》（上册），第 12 页。

[2] 《宗教研究四十年：中国社会科学院世界宗教研究所成立 40 周年（1964-2004）纪念文集》（下册）“后记”，第 1450 页。

不难理解在此后相当长一个时期内宗教哲学与宗教史的研究一直在宗教学科中居于统治地位，迄今尚无太大的改变。

四、当代中国宗教学的凋零时期：1966-1978 年

10 年文革，我国政治、经济、文化生活陷入非正常状态，极左路线横行，宗教成为被取缔的对象，以佛教为例，僧尼被强迫还俗，寺庙被占用，用作村支部、学校或食堂等，皮之不存毛将焉附？宗教研究成果少量可怜，据统计 10 年间仅有不到 10 多篇的所谓宗教研究论文发表。

1964 年中国科学院世界宗教研究所成立，1966 年“文化大革命”就开始了，其中清查“5.16”运动从 1968 年起一直延续到 1974 年，中国科学院学部成为重灾区，世界宗教研究所也难于置身事外。学部人员 1969 年下放到河南干校，1972 年全部返回北京。因此我国宗教研究的重新启动是在 1977 年中国社会科学院的建立和世界宗教研究所归属于中国社会科学院以后。

五、当代中国宗教学的恢复与重建：1978-20 世纪 90 年代

“1977 年，世界宗教研究所归属于新成立的中国社会科学院，开始其稳定而系统的学术研究。1978 年，中国社会科学院研究生院建立，其世界宗教研究系在全国首次招收宗教研究专业的研究生，此即中国系统培养现代宗教学人才之肇端。”[1]

“中国社会科学院成立后所做的大事之一，便是由院里牵头，通过各个研究所，组织各地学术队伍，全面启动全国哲学社会科学各学科的学术研究规划和实施。在‘文革’之后的五届人大政府工作报告中，华国锋正式使用了‘宗教学’名称。1978 年 4 月，中国社会科学院举办了北京地区宗教学科规划座谈会，周扬

[1] 《宗教研究四十年：中国社会科学院世界宗教研究所成立 40 周年（1964-2004）纪念文集》（下册）“后记”，第 12 页。



副院长有个讲话。1979 年 2 月，由中国社会科学院指导、世界宗教研究所操办的全国宗教学研究规划会议在昆明举行，从 2 月 12 日至 20 日，为期 10 天。正式代表 109 人，加上其他参会者和工作人员共约 130 人，包括全国各相关研究单位、高等院校、宣传出版部门、宗教管理工作部门的专家、学者、教师、干部和部分宗教界爱国领袖，第一次实现了政界、教界、学界的团结。如果说毛泽东 1963 年的批示是播下了新时期宗教学研究的种子，那么昆明会议便是大陆宗教学研究正式兴起的标志，意义是重大的。"[1]

其主要议程有讨论与制定 1979 年至 1985 年宗教学研究的规划，通过民主选举，成立研究宗教学的全国性学术团体。会议认真讨论了《全国宗教学研究 1979-1985 年规划》，通过了中国宗教学学会章程，民主选举了第一届学会理事会。这次会议是一次解放思想的会议，不仅对世界宗教研究所和全国宗教学研究全面铺开是很大的推动，具有里程碑的意义，而且它的开放、包容、平等切磋的会风和学风，也为宗教学界健康风气的养成树立了一个榜样。[2]

在这次昆明规划会议上，"任继愈在会上作主题报告：《为发展马克思主义的宗教学而奋斗》（吕大吉拟稿），阐述了宗教学研究的四项意义：其一，'批判神学，为实现社会主义现代化扫除障碍'；其二，'正确认识宗教发生、发展和走向消亡的客观规律，为党和国家制定宗教政策提供理论依据'；其三，'了解世界各国宗教的历史与现状，为增进国际交往、加强国际团结做应有的贡献'；其四，'不批判神学，就不能写好哲学史、世界史和文学史'。"[3]

这一主题报告为新时期的宗教研究确立了基调，重申了 1964 年世界宗教

---

[1] 牟钟鉴：《在世界宗教研究所的往事片断回忆》，载《中国社会科学院世界宗教研究所五十年发展历程 1964-2014》，第 499-500 页。

[2] 牟钟鉴：《在世界宗教研究所的往事片断回忆》，第 503 页。

[3] 牟钟鉴：《在世界宗教研究所的往事片断回忆》，第 500 页。

研究所成立时的基本任务和研究方向。中国社会科学院世界宗教研究所真正展开研究工作并取得重要的研究成果应该说也是从 1979 年以后。任继愈先生作为创所所长提出明确的建所方针："积累资料，培养人才。""当时抓的是'两史'、'一论'、'一工具'，即《宗教词典》，'两史'指中外两种宗教专史，即《中国佛教史》和《佛教史》，《中国伊斯兰教史》和《伊斯兰教史》，《中国基督教史》和《基督教史》；有关民间信仰的历史研究和《中国道教史》（给了四川大学），也是在这个时期定下来的。'一论'即宗教概论（《宗教学原理》）。"[1]

"1979 年'全国宗教学研究规划会议'以后，宗教学成为单列的规划学科，首次成立了中国宗教学学会，并陆续召开了一系列地区性的规划会议，就学科建设问题做出规划，提出了一批有代表性的研究课题，从而极大地推进了宗教研究。随着一系列宗教研究机构设立以及全国社科规划'六五'、'七五'、'八五'项目的陆续完成，相继推出一批科研成果和部分精品，宗教研究初具规模，开始成为一个有血有肉、形神兼具的学科。"[2]

经过 40 年的发展，我国宗教学已奠定了一定的基础，建立了初步的宗教学术体系、学科体系与教学体系。宗教研究机构已形成一定规模，主要有四类：一是社会科学院系统宗教研究机构，如中国社会科学院世界宗教研究所、上海社会科学院宗教研究所等；二是高校系统的宗教研究机构，如中国人民大学佛教与宗教学理论研究所、四川大学道教与宗教文化研究所、山东大学犹太教与跨宗教研究中心等；三是党和政府主管部门的宗教研究机构，如中央统战部宗教研究中心等；四是宗教团体系统的研究机构，如中国佛教文化研究所等。

---

[1] 杜继文：《我与世界宗教研究所》，载《中国社会科学院世界宗教研究所五十年发展历程 1964-2014》，第 489 页。

[2] 吴云贵：《我国宗教学研究现状与发展趋势》，载曹中建主编：《1996 年中国宗教年鉴》，北京：宗教文化出版社，2010 年，第 2 页。



拥有了全国性的宗教研究学术共同体——中国宗教学会，几家全国性的宗教研究专业期刊，如《世界宗教研究》、《世界宗教文化》、《宗教学研究》等。

1979 年 8 月，中国社会科学院世界宗教研究所编辑出版了《世界宗教研究》第 1 集，在其“《世界宗教研究》征稿简则”中提出：“《世界宗教研究》是中国社会科学院世界宗教研究所主办的学术读物，它的任务是以马列主义、毛泽东思想为指导，反映我国宗教学研究成果，开展国际学术交流。贯彻百家争鸣的方针，坚持实践是检验真理的唯一标准，开展学术讨论，促进学术交流。本读物主要刊载有关研究马克思主义宗教原理、科学无神论以及世界各大宗教的历史、现状、教派、教义、经典、社会历史作用等方面的文章。”[1]

形成了一定规模的宗教学专业研究生培养体系。1978 年，中国社会科学院研究生院建立，其世界宗教研究系在全国首次招收宗教研究专业的研究生。1995 年北京大学建立宗教学系，实际上“20 世纪 80 年代初期，任（继愈）先生倡导中国社会科学院世界宗教研究所与北京大学哲学系合作创建了马克思主义宗教学专业，为国家培养了大批宗教学研究人才。当时，他指派我（指乐峰——引者注）负责这个专业的教学工作。这门学科门类齐全，内容丰富，有马克思主义宗教学、佛教史论、道教史论、伊斯兰教史论、基督教史论等。”[2]北京大学的宗教学系是在这一宗教学专业基础上建立的。武汉大学于 1996 年成立哲学学院，下设哲学、宗教学和美学三系，南京大学哲学系在 2000 年挂了“宗教学系”的牌子。目前设立宗教学系的只有这三所大学，而且都是在哲学系挂宗教学系的牌子，宗教学硕士与博士研究生招生也都是哲学专业的其中一个方向。自 1978 年中国社会科学院研究生院世界宗教研究系招收第一届宗教学

[1] 曹中建主编：《1996 年中国宗教年鉴》，第 163 页。

[2] 乐峰：《沉痛悼念恩师任继愈先生》，载中国社会科学院世界宗教所编《纪念任继愈所长图文集》，中国社会科学出版社，2010 年，第 77 页。

专业硕士研究生以来，经过 40 年的发展壮大，据称现在仅全国高校就有 40 多个宗教学硕士研究生招收单位，博士研究生招收单位虽然少一些，但也比较可观，国内研究型大学一般都设立了宗教学专业博士生招收项目。

因此，改革开放 40 年来的中国宗教学比较好地完成了 1979 年昆明会议所确定的新时期宗教研究的基本任务："其一，批判神学，为实现社会主义现代化扫除障碍；其二，正确认识宗教发生、发展和走向消亡的客观规律，为党和国家制定宗教政策提供理论依据；其三，'解世界各国宗教的历史与现状，为增进国际交往、加强国际团结做应有的贡献'其四，'批判神学，就不能写好哲学史、世界史和文学史。"

六、新时代的中国宗教学

进入新世纪以来，或者说从 20 世纪 90 年代以来，世情、国情、宗教情况发生了很大变化。党和政府对宗教问题的特殊复杂性有深刻的把握和认识，江泽民同志在 2001 年全国宗教工作会议上的讲话中指出："从国内外形势的发展变化出发，科学分析宗教问题，深刻认识宗教问题的特殊复杂性，正确把握宗教的活动规律，是我们做好宗教工作的前提。""宗教问题从来就不是孤立存在的，它总是同政治、经济、文化、民族等方面历史和现实的矛盾相交错，具有特殊复杂性。""宗教与一定社会的经济、政治、文化问题交织在一起，对社会发展和稳定产生重大影响。""宗教常常与现实的国际斗争和冲突相交织，是国际关系和世界政治中的一个重要因素。"[1]

江泽民同志还指出了我国宗教所存在的一些问题，"一些地方宗教活动发展泛滥，乱建寺观教堂、滥塑佛像和以各种借口聚敛钱财的现象屡禁不止。一些

[1] 江泽民：《论宗教问题》，载《江泽民文选》第三卷，北京：人民出版社，2006 年，第 372、373、375、377 页。



地方早已废除的宗教封建特权死灰复燃，利用宗教干预行政、司法、教育的情况有所抬头。因民族、宗教因素引发的影响社会稳定的突发性事件和群体性事件时有发生。境外利用宗教对我进行的渗透不断加剧。另外，打着‘宗教’旗号和邪教和其他违法犯罪活动猖獗。”[1]

党与国家历来都十分重视宗教工作，习近平总书记在 2016 年 4 月 22 日至 23 日举行的全国宗教工作会议上的重要讲话中指出：“宗教问题始终是我们党治国理政必须处理好的重大问题，宗教工作在党和国家工作全局中具有特殊重要性，关系中国特色社会主义事业发展，关系党同人民群众的血肉联系，关系社会和谐、民族团结，关系国家安全和祖国统一。”

党和国家领导人对宗教问题特殊复杂性的深刻认识与宗教学家对宗教的理解不谋而合，美国著名宗教学家尼尼安·斯马特在其《世界宗教》“导论”中“宗教的性质”一节中所提出的宗教的“七个面相”若合符节。也就是说，长期以来我们一直重视并取得突出成绩的宗教哲学与宗教史的向度，对于更加全面、深入地认识一种宗教是远远不够的，还需要对宗教实践、宗教仪式、宗教体验、宗教文学、宗教与道德、宗教与法律、宗教与社会、宗教与制度、宗教物质等进行认识和研究，这样我们才能获得对宗教有比较全面、深入的认识。

改革开放以来，尤其是自 20 世纪 90 年代以来，国内外形势发生很大变化，与之相应，宗教问题也变得更为复杂、更为重要、更为急迫。宗教的特殊复杂性越来越为人们所认识，与之相应把宗教作为研究对象的宗教学自然也应有所体现。因此，我们提出宗教学可以分为宗教人文科学与宗教社会科学两个部分。

宗教人文科学主要包括宗教哲学、宗教伦理学、宗教文学、宗教史学、宗教艺术学、宗教音乐学等，侧重以定性的方式展开宗教研究，基本上属于宗教

[1] 江泽民：《论宗教问题》，第 383 页。

基础研究，在历史上宗教问题的研究中更有优势。

宗教社会科学主要包括宗教政治学、宗教经济学、宗教法学、宗教管理学、宗教社会学、宗教人类学、宗教心理学、宗教教育学、宗教地理学、宗教传播学等，侧重以定量的方式展开宗教研究，基本上属于宗教应用研究，对于宗教现实问题的研究更有优势。

当然这种划分只是基于各学科的性质而做出的相对的区分，并不绝对，其实有一些学科既属于人文科学，又属于社会科学，同时又与自然科学交叉，比如宗教地理学，现代信息技术、遥感技术被大量应用于宗教地理的研究中并取得显著的成绩。

40 年来我国的宗教学取得显著的成绩，无论在“正确认识宗教发生、发展和走向消亡的客观规律，为党和国家制定宗教政策提供理论依据”方面，还是在“了解世界各国宗教的历史与现状，为增进国际交往、加强国际团结”，培养宗教研究人才方面都做出了突出的贡献。但也应看到，我们过去强调对国外宗教的研究，强调宗教研究对世界史、哲学史、文学史编写的不可或缺，现在情况有了巨大的变化，宗教问题既是国际问题，又是国内问题，经常是国际与国内相互交织；宗教问题既是历史问题，更是现实问题，某种意义上宗教现实问题研究更为急迫，更为重要。

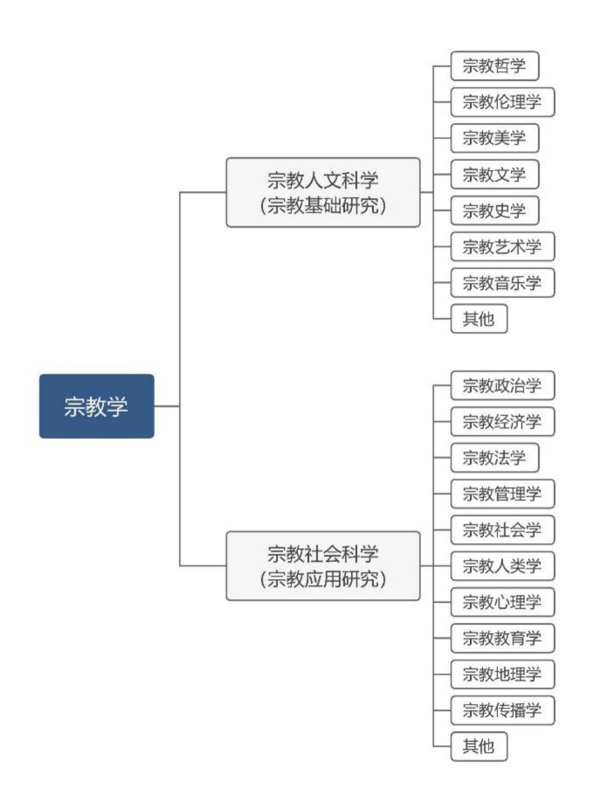
40 年来我们在宗教社会科学领域则相对薄弱，其中大多数分支学科还处于萌芽状态，稍有基础、小有规模的当属宗教社会学与宗教人类学。这一方面亟需开拓。对诸多严重、急迫、复杂宗教现实问题的解答会倒逼宗教社会科学的发展壮大，正如恩格斯所说：“社会一旦有技术上的需要，则这种需要就会比十所大学更能把科学推向前进。”[1]

[1] 《恩格斯致瓦尔特·博尔吉乌斯》，载《马克思恩格斯文集》第 10 卷，北京：人民出版社，2009 年，第



在中国宗教学未来发展中，一方面一如既往地重视宗教人文科学，另一方面要更加重视宗教社会科学的开拓与发展，把这一方面的短板补足。宗教人文科学与宗教社会科学对于中国宗教学来说，如车之两翼、鸟之双翅，缺一不可。

习近平总书记在 2017 年 5 月 17 日《在哲学社会科学工作座谈会上的讲话》中前所未有地提出"要加快完善对哲学社会科学具有支撑作用的学科，如哲学、历史学、经济学、政治学、法学、社会学、民族学、新闻学、人口学、宗教学、心理学等，打造具有中国特色和普遍意义的学科体系。"其中将宗教学与其他 10 个学科并列为构建中国特色哲学社会科学的支撑学科，为我们发展新时代的宗教学提供了根本的指导和坚定的信心。我们相信新时代的我国宗教学由此进入良性发展的轨道，为构建中国特色的哲学社会科学乃至中华民族的伟大复兴做出新贡献。



668 页。

参考文献

中国社会科学院世界宗教研究所编 ：《宗教研究四十年：中国社会科学院世界宗教研究所成立 40 周年（1964-2004）纪念文集》（上册），北京：宗教文化出版社，2004 年。

黄民兴主编：《艰苦创业五十载 而今迈步从头越——西北大学中东研究所成立五十周年纪念文集》，西安：西北大学出版社，2014 年。

曹中建主编：《1996 年中国宗教年鉴》，北京：宗教文化出版社，2010 年

《中国社会科学院世界宗教研究所五十年发展历程 1964-2014》，北京：中国社会科学出版社，2014 年。

江泽民：《论宗教问题》，载《江泽民文选》第三卷，北京：人民出版社，2006 年。

《马克思恩格斯文集》第 10 卷，北京：人民出版社，2009 年。



Reviews and Prospects of Contemporary Chinese Religious Study

LI Jianxin (China Academy of Social Sciences)

Abstract: This paper first adopts the seven-dimensional framework proposed by the famous American scholar of religious studies Ninian Smart to reveal that religion, the object of religious studies, is a complex and multifaceted socio-historical phenomenon. The second part reviews the development of religious studies in China since the Republic of China until the reform and opening up: (1) the foundation of modern Chinese religious studies: 1920s and 1930s; (2) the beginning of contemporary Chinese religious studies: 1949-1966; (3) the waning period of contemporary Chinese religious studies: 1966-1978. The third part describes the development of Chinese religious studies in the 40 years since the reform and opening up in two parts: (1) the restoration and reconstruction of contemporary Chinese religious studies: 1978-1990s; and (2) Chinese religious studies in the new era. Finally, it presents a preliminary vision of the construction of the disciplinary system of religious studies in China.

Keywords: Contemporary Religious Studies, Review, Outlook

教宗首席权与无误论的中世纪历史背景及其相关政治哲学问题论要

徐龙飞（北京大学哲学系外国哲学研究所）

摘要：本文以教宗首席权之政治哲学意义为主导论题，在时间上以俗世史为枢键而尝试勾勒自古典晚期（教父时代晚期）历经中世纪以至于文艺复兴直至 19 世纪之相关历史背景，从研究方法、问题的品性、问题的历史渊源、问题的关联性以及问题的时代表征等方面入手而加以考察，围绕教宗与教会改革、教会改革时期的教宗与主教职权任免之争、多种张力关系中的教宗职能以及教宗选举规则的制定、阿维尼昂的流亡与教宗分裂、文艺复兴开端时期的教宗、教宗首席权作为牧灵的责任与传教的使命，以期给出相关历史整体之概貌，提点出主导论题的内在展开线索，条贯主导论题与俗世史之关联；最终，从教会内部结构的变化、教会内在诉求及其与现代国家政治思想以及法律的关系等方面，提点出首席权与无误论的政治哲学之意义。

关键词：教宗、首席权、无误论、教会改革、主教任免
DOI：http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202306_(20).0003

本书*这一部分试图承前启后，依然以教宗首席权之政治哲学意义为主导论题，在时间上以俗世史为枢键而尝试勾勒自古典晚期（教父时代晚期）历经中

* 本文节选自作者正在写作的著作，因此，使用本书而非本文。



世纪以至于文艺复兴直至 19 世纪之相关历史背景，将主导论题置于其中，以期给出相关历史整体之概貌，提点出主导论题的内在展开线索，条贯主导论题与俗世史之关联，并随时提示出在后文中所要探讨的主导论题；因而本书这一部分在论题上可视为本书主导论题的历史论纲，在随后各章节对主导论题以及相关问题的阐释与分析中，不再分别追述与赘述具体历史背景之线索，而仅仅围绕各论题而言说之。

一、引入——问题与方法

就本书主题、特别是中世纪教宗首席权而言，我们能够从研究方法、问题的品性、问题的历史渊源、问题的关联性以及问题的时代表征等方面入手而加以考察。

从问题的研究方法上来看，庶几乎有两方面之言说，一方面，如同本书开篇就已经阐释与分析的，教宗首席权并非仅仅历史的、而且同时也是宗教的（教会的）、神学的（思想的）现象，以至于由此出发才是法学的、法哲学的以及政治学与政治哲学的现象，并非被允许理解为、甚或削减为某种权力现象，以至于本书开篇伊始就至少从俗世史与教会史两个角度入手来探讨这一问题；如果仅仅将其理解为某种权力现象，即使理解为精神权能与俗世权能交锋的权力现象，也未免忽略了整体而鲜活的历史事实，以至于以偏概全而错认整体的历史；这一点至少适用于自古至今的教宗史研究。另一方面，不仅任何信仰的与意识形态的狂热，都必须被避免，而且对于以往历史的任何现、当代的设想与想象，也都必须被排除；当然，这样的避免与排除，并非意味着我们的研究仅仅爬梳与钩沉文献典籍、提点与勾勒历史事实，而是毫无疑问意味着我们也尝试给出我们所研究的对象的价值与意义——依然如同本书开篇在谈历史方法论时所阐释与分析的。

从问题本身的品性上来看，从本书前此为止的阐释与分析出发庶几乎有三

方面之言说，一方面，教宗及其首席权首先是古典时期教会与古典帝国中的一个滞涩的现象，并且探入到中世纪之中，这并非仅仅是拉丁教会内部以及精神权能与俗世权能之间的问题，而且也是一种跨民族、跨王位、跨地域、跨血缘、跨语言、跨教派的问题，在这个意义上，本书将在随后的几个章节中尝试探讨大公教会精神权能与俗世权能之关系，特别是格里高利改革所呈现出的相关问题；另一方面，在拉丁西部，主教的地位仅限于其教区，而教宗的地位则总是被视为超越其他所有主教的，他并非仅仅罗马教区的主教，而且也是整体教会的主教，他的教区涵盖整个世界，同样在西部的理解中，教宗是对教会信理给出最终的决定的人，他有任命与免职以及问责与免责的权能，于是在这个意义上，首席权同时具有宗教的与法典的意义；最终第三方面，从外在的观察来看，教宗上述权力的付诸实施，直到十一世纪都不仅总是受制于俗世权力——以至于由此引发多次教会内部的改革（譬如本书在后文中将要阐释与分析的格里高利改革），而且从内在的观察来看，由于教会内部并没有一个独立的教宗祝圣圣事，于是教会的祝圣圣事的属性决定了教宗与所有其他主教在神品上的等同，因而教宗优于主教权能的权力在教会内部的付诸实施似乎也需要一定的理由。

从问题的历史渊源来看，教宗地位与权力的法典意义在罗马帝国中有其深刻之根源；庶几乎有三方面之言说，一方面，从教会内在组织结构上来看，由于伯多禄享有十二门徒之首的地位，于是他也由此而在大公教会成为罗马帝国政治与宗教的当务之要时而处于整个罗马帝国政治的中心，同时由于他在罗马传教、殉道等（如同本书在较远的前文中所详尽阐释与分析的），于是不仅罗马成为教会的中心，而且“罗马是教会的中心”也自大公教会之草创而成为其传统而传承至今；另一方面，从外在空间结构上来看，早期教会以政治地理意义上的国家行政区划为蓝本而建构自己的区域性团体，对应于罗马帝国的行政结构，行省都城的主教有权力督察行省中其他主教，罗马帝国都城罗马的主教则自然而然享有超越与督察帝国其他教区主教的权力；最终第三方面，无论从本



书前文所详尽阐释与分析的教会伯多禄传统来看、抑或是从罗马帝国的行政结构及其两者的结合来看，罗马主教都理所当然享有超越其他主教的地位与权力，甚至当帝国由于内忧外患而时不时不得不迁都他处的时候——譬如迁往米兰或拉维纳（Ravenna），罗马与罗马主教的地位与意义亦未曾稍有减损。

从问题的关联性上来看，庶几乎有两方面之言说，一方面，在宗教史与教会史的意义上，大公教会的罗马、耶路撒冷、安提约基亚、亚历山大以及君士坦丁堡五个大主教区，构成古典时代基督宗教世界的核心与重心，而进入中世纪、特别是伊斯兰教兴起并逐渐拓展之后，上述五个大主教区中的三个都在伊斯兰教的统治范围内，罗马主教作为拉丁西部的所谓“大主教”与君士坦丁堡主教作为希腊东部的“大主教”，呈现出一种二元并存的现象，甚或形成一种二元抗衡的结构；于是，教宗权能、特别是教宗首席权也必须在这种二元争竞的关系中被考量——本书在后面的相关章节中也将在这个意义上探讨东西方教会于 1054 年之大分裂。另一方面，在地理因素的政治意义上，伯多禄的继承者作为罗马主教毕竟是在意大利的城市中，换言之，罗马主教座堂毕竟、必然坐落在意大利的罗马，即使曾经由于流亡而远迁到阿维尼昂（Avignon），然而无论是在传统上、抑或是在神学上、甚或是在信仰上，一个居无定所的罗马主教座堂、教宗座堂无论如何都是无法想象与解释的，于是在这个意义上，罗马都不仅仅具有地理的意义，而是享有地理中心的意义以及宗教、政治与政治哲学的意义，以至于作为教宗的罗马主教立足于此而统辖整体的大公教会，由此而领略俗世政治；罗马是作为罗马主教的教宗坐而论道之处；在这个意义上，本书前文关于罗马对于教宗及其首席权的意义的阐释与分析，就不仅在本书关于中世纪的这一部分依然适用，而且在随后的部分中同样重要。

从问题的时代表征上来看，我们庶几乎有两个方面之言说，一方面，从表征自身来看，中世纪教宗首席权问题能够提点出两个时代特征，第一个特征是

教宗只能与俗世权力合作才能实施其自身的权力，并且特别是在跨地域的情形下，必须与俗世权力合作才能将其权能的付诸实施伸展到大公教会所在之地，这一特征主要呈现在中世纪前期；第二个特征是无须并且无需与任何俗世权力以及俗世权力机构相关联而依然能够将权能通达于世界各地，甚或能够相对于并且抗衡于俗世权力与俗世权力机构而贯彻其权能于遍布世界的、整体的大公教会，这一特征主要呈现在中世纪后期。另一方面，从这两个特征所表征的时期上来看，在时间上，这两个特征能够将中世纪划分为两个时期，这两个时期中间的转折点在十一世纪，在事件上，这一转折点则是格里高利的教会改革；前期的主要特点在于，当西罗马帝国终结之后，罗马主教暨罗马教宗首先必须面对东哥特人的俗世统治，随后则陷入与隆巴德（Langobarden，朗巴德、朗巴蒂）以及拜占庭的紧张关系中——本书在较远的后文中还将具体提及这几点并在这样的背景中探讨格里高利改革等相关问题，后两者同样提出统治诉求、特别是对意大利的统治诉求，最终则与法兰克（弗兰肯）的加洛林王朝过从甚密，加洛林王朝终结后，教宗则一时之间受制于罗马城市贵族，直到德意志国王奥托一世（Otto I.，936-973）成为这些地域性（城市）俗世权力的强有力的对立面；而后期的主要特点则在于，关涉主教任职（亦即所谓 Investitur，本书将在较远的后文中详尽探讨与分析之）的争论开启了这个时期，首先发生的是教宗与施道芬贵族系统的冲突，随后则是教宗权能对法国俗世权力的依赖，而最终则是 1378 年发生的教宗分裂。而教宗分裂终结之后，历史就进入了文艺复兴教宗时代——本书在较远的后文中将提及这一点，直到宗教改革。

二、中世纪教会精神权能与俗世政治权能关系史论纲

1. 教宗与教会改革

就这一时期的大公教会精神权能与俗世政治权能之关系及其所导致的教宗与教会改革而言，在时间轴与问题展开的内在逻辑上，可从如下九个方面来看：



首先，尽管自君士坦丁大帝（Konstantin, 306-337）皈依大公教会之后，基督宗教在罗马帝国成为被国家承认、被许可的宗教，然而这并非意味着其它宗教崇拜与信仰形式随即消亡；尽管特奥多修斯大帝（Theodosius the Great, 379-395）将基督宗教宣布为国家宗教，然而由于他的驾崩以及继任者的软弱无能，其宗教政治思想与所宣布的政策在帝国的拉丁区域收效甚微[1]；更有甚者：恰恰在罗马，直至西罗马帝国之衰落与终结（公元 476 年），甚至当特奥德里希大帝登基之后（Theoderich, 489-526），众多元老贵族依然故我而持守异教崇拜之信仰[2]。

其次，尽管哥特人作为阿里乌斯主义的追随者而与罗马大公教会相分离，然而特奥德里希大帝依然不仅令罗马在意大利的民事行政行为不受干涉，而且也并不干涉大公教会内部事务；仅仅是在他统治的后期，由于波埃修斯被以谋反罪名而判死刑以及教宗若望一世（Johannes I., 523-526）在狱中亡故，他才出于这种政治的原因而陷入与罗马的冲突[3]；这期间更具意义的是 498 年旭玛胡斯（Symmachus, 498 年 11 月 22 日 -514 7 月 19 日）与老楞佐（Laurentius, 498-506）之间的教宗选举[4]，罗马主教会议在引述 342 年萨尔迪加（Sardika,

---

1 就此请参见 Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt 2012. S. 27, 37, 150.

2 就此请参见 Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Chalkedon bis zum Frühmittelalter. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band II/2, S. 12, 14-15, 104, 107. Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt 2012. S. 39-40, 45.

3 就此请参见 Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Chalkedon bis zum Frühmittelalter. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band II/2, S. 19, 202-203, 312. Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt 2012. S. 40.

4 就此请参见 Carl Mirbt, Kurt Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen 1967. Band I, Von den Anfängen bis zum Tridentinum. S. 228-229. Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt 2012. S. 40, 44-45, 130. Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Chalkedon bis zum Frühmittelalter. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band II/2, S. 198-199, 215-216, 245. Gert Haendler, Das Papsttum unter gotischer und byzantinischer Herrschaft von Hilarius bis Pelagius II. In:

亦即今天的索非亚，Sofia）大公会议的决定而拒绝对任何教宗作出判断、甚或审判[1]。

其三，从东西部之间的关系来看，当特奥德里希大帝与 526 年崩殂之后，查士丁尼一世（Justinianos I.，或 Justinian I.，527-565）将意大利从哥特人手中夺回，由此教宗则陷入拜占庭的直接统治之中[2]。不同于古典时代的是，当此之时，在地理与政治的意义上，意大利已然不再是帝国的核心疆域，而仅仅是远方的省份，皇帝们甚至也提出一种权力诉求，亦即甚至对于神学问题享有最终的决定权，而更有甚者：皇帝们甚至胆敢以暴力、以武力裹挟教宗，譬如教宗维吉留斯（Vigilius）于 555 年被强行罢免，马丁一世（Martin I.，649-653）于 653 年被流放等[3]；自皇帝赫拉克雷欧斯一世（Herakleios I.，610-641）以来，宫廷（俗世政治）的越益希腊化不断导致东部希腊世界与西部拉丁世界在精神上、宗教品性上以及文化气质上等方面的陌生化，这种数百年以来的多方面的陌生

Gestalten der Kirchengeschichte (11). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 11, Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 71-82 (75).

[1] 就此请参见 Carl Mirbt, Kurt Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen 1967. Band I, Von den Anfängen bis zum Tridentinum. S. 119-124. Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt 2012. S. 36, 82. Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Chalkedon bis zum Frühmittelalter. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band II/2, S. 295.

[2] 就此请参见 Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Chalkedon bis zum Frühmittelalter. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band II/2, S. 15, 37, 183, 197, 307. Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt 2012. S. 40-42, 44, 47-48, 150.

[3] 就此请参见 Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Chalkedon bis zum Frühmittelalter. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band II/2, S. 15, 32-36, 41-42, 109, 190, 212. Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt 2012. S. 60-61. H. H. Anton, Von der byzantinischen Vorherrschaft zum Bund mit den Franken. Von Sabinian bis Paul I. In: Gestalten der Kirchengeschichte (11). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 11, Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 100-114 (100-103).



化不仅是导致 1054 年东部希腊教会与西部拉丁教会最终分道扬镳的重要原因之一，而且这一陌生化进入了这一精神世界的分道扬镳、并且也随着这一分道扬镳而越益凝固下来——本书将在较远的后文中阐释与分析东西部这一分裂。

其四，从拉丁西部自身来看，自 568 年以来，隆巴德人（Langobarden）不仅逐渐统领了北部与中部意大利，而且近乎于一劳永逸终结了亚平宁半岛上的古典政治秩序；当此之时，半岛的宗教形态依然是部分的异教、部分的阿里乌斯主义，这对于罗马大公教会的神统体系的存在与维持依然是一种实在的危险，许多主教逃离被隆巴德人占据的区域，十数年之后方才得以返回；甚至罗马也被围困，幸好还未沦陷。而令人惊异的则是，在并没有罗马教宗与大公教会明显运作之下，隆巴德人——或许出自内部政治的理由——居然逐渐接受了大公教会的信仰[1]——尽管首先接受的是阿里乌斯主义。

其五，从教宗自身与俗世权力关系以及社会层面来看，当此之时，著名而有代表性的教宗形象是格里高利一世（Gregor I.，590-604），他不仅由于其神学的造诣而被称为四大拉丁教父之一，而且也热心于日常行政事务与组织工作，是一位智慧而谦卑的政治家，擅长处理与宫廷及俗世权力的关系，并且极具远见的开启了英格兰传教事业[2]；在社会层面，大公教会中的罗马贵族在特奥德里

[1] 就此请参见 Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Chalkedon bis zum Frühmittelalter. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band II/2, S. 152-163. Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt 2012. S. 28, 39, 40, 41, 43, 48, 55, 60, 62-63, 65-66, 68-74, 104, 106, 112, 124.

[2] 就此请参见 Carl Mirbt, Kurt Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen 1967. Band I, Von den Anfängen bis zum Tridentinum. S. 243-246. Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt 2012. S. 19-20, 39, 48-59, 63, 66, 82, 85, 88-89, 120, 129, 194, 294, 299. Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Chalkedon bis zum Frühmittelalter. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band II/2, S. 208-210, 318-319. Georg Jenal, Gregor I., der Große. In: Gestalten der Kirchengeschichte (11). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 11, Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon.Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 83-99.

希大帝统治时期倍受压制，而当此之时，则逐渐领受教会职务，并由此而在教会内部与俗世政治事务中登堂入室；此外，西哥特人整体也在这一时期（约589 年前后）从阿里乌斯派转入大公教会信仰[1]。

其六，从教宗与加洛林王朝关系角度而言，一种相互决定或交互决定的关系逐渐形成；公元八世纪后半叶，隆巴德国王完成了对于意大利的占领，750、751 年前后原本在东拜占庭治下的拉维纳（Ravenna）也落入其手，而得陇望蜀，罗马随之也在其觊觎之中。由于抵御伊斯兰教的扩张以及必须面对内部关于圣像的争论所带来的神学与信仰的诸多问题，拜占庭皇帝已然自顾不暇，于是教宗勉为其难而决定求助于弗兰肯国王[2]，这是一个具有世界史意义的决定；尽管卡尔·马尔特（Karl Martell）拒绝了教宗的求助，然而小丕平（Pippin）则出于感激很快与之结为同盟，感激的原因在于，教宗萨哈里亚斯（Zacharias，741-752）支持他于 751 年登基成为国王[3]。此后，教宗斯笛闻二世［三世］（Stephan II.，[III.]，752-757）来到法国，与小丕平商讨如何共同对抗隆巴德

[1] 就此请参见 Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Chalkedon bis zum Frühmittelalter. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band II/2, S. 135-151. Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt 2012. S. 28, 35, 49, 82, 93.

[2] 就此请参见 Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Frühmittelalter bis zur gregorianischen Reform. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/1, S. 24-30. Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt 2012. S. 62-63, 64-65. 关于这一时期的圣像问题，请参见徐龙飞，《循美之路——基督宗教本体形上美学研究》（商务印书馆，北京 2016），特别是其中"下篇"关于圣像的研究。

[3] 就此请参见 Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Frühmittelalter bis zur gregorianischen Reform. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/1, S. 6, 11-12, 16-18, 21, 25, 124. 关于马尔特与教宗的关系，请特别参见 12 页；此外亦请参见 Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt 2012. S. 65, 67, 68-71, 72, 105-106. H. H. Anton, Von der byzantinischen Vorherrschaft zum Bund mit den Franken. Von Sabinian bis Paul I. In: Gestalten der Kirchengeschichte (11). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 11, Das Papsttum I. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 100-114 (108-109).



人的威胁[1]；其间虽经若干变故，然而其子卡尔大帝（Karl der Groß, 768-814）依然向教宗哈德良一世（Hadrian I., 772-795）兑现了当初的承诺[2]，以至于如此这般诞生的教会国成为加洛林王朝的一部分，并且随之而来的问题在于，教宗们究竟能够在何种程度上突破其俗世统治[3]？公元 800 年的圣诞节卡尔大帝加冕而成为罗马皇帝，教宗良三世（Leo III., 795-816）也由于教会内政而求助于他，卡尔大帝则以如此千载难逢之良机而一举求得其超越通常俗世统治者的法律地位，这一成功的俗世政治行为所导致的直接结果在于，拉丁西部的皇帝与教宗结成紧密的联系，以至于他们之间交互影响、交互决定，而这样的关系则是教宗与拜占庭皇帝之间所从未实现的[4]。而教宗在这种交互决定的关系中究竟

[1] 就此请参见 Carl Mirbt, Kurt Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen 1967. Band I, Von den Anfängen bis zum Tridentinum. S. 260. 在此需要特别提示的是，这位教宗斯笛闻三世通常也被称为斯笛闻二世，他于 752 年 3 月 23 日被选举、25 日退位时是教宗斯笛闻二世，作为同一位教宗 3 月 26 日再度被选举直到 757 年 4 月 26 日期间在位，有些史书亦称之为斯笛闻三世——然而并非 768-772 年在位的教宗斯笛闻三世，以至于后世所有名号为斯笛闻的教宗都有可能错出一位；就此请参见 H. H. Anton, Von der byzantinischen Vorherrschaft zum Bund mit den Franken. Von Sabinian bis Paul I. In: Gestalten der Kirchengeschichte (11). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 11, Das Papsttum I. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 100-114 (109). Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt 2012. S. 63, 65,68-70.

[2] 就此请参见 Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Frühmittelalter bis zur gregorianischen Reform. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/1, S. 65. Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt 2012. S. 65-68, 72-76, 82, 89, 93.

[3] 就此请参见 Carl Mirbt, Kurt Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen 1967. Band I, Von den Anfängen bis zum Tridentinum. S. 261.

[4] 就此请参见 Carl Mirbt, Kurt Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen 1967. Band I, Von den Anfängen bis zum Tridentinum. S. 261-263. Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt 2012. S. 64-65, 67, 68-80, 84, 93, 105-106, 139, 150, 164, 177-178, 180. Johannes Fried, Die Päpste im Karolingerreich. Von Stephan III. Bis Hadrian II. In: Gestalten der Kirchengeschichte (11). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 11, Das Papsttum I. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 115-128 (116).

具有多大自由行为的空间，则依赖于加洛林王朝不同时期不断变化的政治情形；一方面，当卡尔大帝之时，教宗甚至在神学问题上也仅仅具有较少的自由决定权，这从 787 年的尼开亚大公会议关于圣像之争的决定即可见一斑；另一方面，罗马皇帝必须由罗马教宗所加冕，也在这一时期逐渐成为一种政治传统，并且教宗尼阁老一世（Nikoaus I., 858-867）也成功实现了教宗作为领主在拉维纳的法律权力[1]；此外，国王与皇帝必须被教宗所加冕才可登基，这固然也发展了基督宗教大公教会的王权思想，俗世统治者在教会中的地位也因此而具有一种圣事性的意味，然而始料不及的是，这当然也带来新的问题：国王或皇帝的地位究竟具有何种圣事性？特别是其在大公教会中地位如何？由于教宗为其加冕，俗世王权或君权甚或认为自己在大公教会职权体系与等级结构中也享有一席之地，俗世政治权能对自身的这一误判直到主教任职之争（Investitur）结束之后才告一段落——本书将在较远的后文关于格里高利改革的探讨中详尽阐释与分析这一争持。

其七，依然在大公教会精神权能与俗世政治权力关系的角度上，当此之时，与加洛林王朝皇帝的关系，并非教宗需要面对的唯一的挑战，也正是卡尔大帝加冕前后，伊斯兰教的武力拓张开始延伸到西西里，并且很快突入到意大利本土，甚至在巴里（Bari）还诞生了一个伊斯兰的酋长国，并且从 847-871 存在了数十年，而在加立雅诺（Garigliano）则驻扎有一个伊斯兰的兵营，经常以打劫等暴力活动骚扰周边区域，直到 915 年才被驱除出去[2]；这期间最为震动的事

[1] 就此请参见 Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Frühmittelalter bis zur gregorianischen Reform. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/1, S. 149-150, 161-172. Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt 2012. S. 20, 64-65, 83-86, 88-93, 96, 100, 194, 294. Johannes Fried, Die Päpste im Karolingerreich. Von Stephan III. Bis Hadrian II. In: Gestalten der Kirchengeschichte (11). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 11, Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 115-128 (125-126).

[2] 就此请参见 Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Frühmittelalter bis zur gregorianischen



件是 846 年对伯多禄圣殿的袭击与抢劫，而为了避免或仅仅预防此类事件的再度发生，教宗甚至必须向其缴纳税金，这使得加洛林王朝的统治者也不得不考虑并实施一些措施以加强相应疆域臣民与与教会的安全感[1]。

其八，当加洛林王朝终结之后，特别是 882 至 1046 年间，对于教宗而言，整体的政治情形险象环生，教宗甚至成为罗马贵族嘻弄的对象，以至于直到十六世纪人文主义时代的枢机主教、教会史专家采萨尔·巴罗纽斯（Caesar Baronius, 1538-1607）将这一百多年评价为"黑暗时代"（saeculum obscurum）[2]——本书在较远的后文中还将提及之，在 884 与 904 年之间，先后竟有 11 位教宗被撤换，教宗也往往被权力关系所强迫而为登基的国王加冕，譬如教宗傅茂苏斯（Formosus, 891-896）即被强迫于 891 年为皇帝维多斯（Widos von Spoleto）加冕[3]；而 891 年前后到 911 年前后，国王与教宗以及国王之间的矛盾所带来的直接结果，就是教宗与国王各自的追随者之间的冲突以及不同教宗的追随者之间的冲突，譬如教宗斯笛闻六世（Stephen VI., 896-897）与教宗傅

Reform. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/1, S. 159, 226. Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt 2012. S. 84.

1 就此请参见 Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Frühmittelalter bis zur gregorianischen Reform. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/1, S. 152-160. Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt 2012. S. 84.

2 就此请参见 Harald Zimmermann, Das dunkle Jahrhundert. Ein historisches Porträt. Graz/ Wien/Köln 1971. S. 15-21 (15). Harald Zimmermann, Die Päpste des „dunklen Jahrhunderts". Von Johannes VIII. bis Sutri. In: Gestalten der Kirchengeschichte (11). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 11, Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 129-139 (129). Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt 2012. S. 97. Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Reform-Katholische Reform/Gegenreform. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band IV, S. 578.

3 就此请参见 Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellsschaft), Darmstadt 2012. S. 87, 89, 91, 98-102, 114, 120-121. Harald Zimmermann, Die Päpste des „dunklen Jahrhunderts". Von Johannes VIII. bis Sutri. In: Gestalten der Kirchengeschichte (11). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 11, Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 129-139 (131).

茂苏斯的追随者之间、教宗塞尔基尤斯三世（Sergius III., 904-911）与教宗傅茂苏斯的追随者之间的冲突[1]，这也导致主教会议的决定、甚至教宗的决定被颁布不久之后又被废除，并且这样的颁布与废除反复发生[2]。

其九，当奥托大帝于 962 年 2 月 2 日在罗马登基时，也愿意遵循卡尔大帝以来诞生的传统，即皇帝的登基必须有教宗的加冕，尽管奥托因此也仿效卡尔大帝的加冕仪式，然而为其加冕的教宗若望十二世（Johannes XII., 955-963/964）似乎也仅仅是加冕仪式的工具而已[3]；是否以及在多大程度上教宗在政治上立于皇帝或罗马贵族的阴影之下、甚或成为其帝国与区域政治的工具，主要在于皇帝等在俗世政治中的地位以及在意大利的公共视野中出现的频率。奥托三世之后，罗马有一段时间的权力真空，而教宗也再度处于罗马贵族的统治权力之下，并且走马灯般被撤换；1012 年前后，图斯库鲁姆（Tuskulum）伯爵家族获取权力，并在短时间内就连续设置了三位教宗，在这个意义上，教会职能与权能与俗世统治的权能在图斯库鲁姆家族中、甚或在一个人中合而为一[4]；

1 就此请参见 Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellsschaft), Darmstadt 2012. S. 98, 100-101.

2 就此请参见 Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Frühmittelalter bis zur gregorianischen Reform. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/1, S. 172-178, 232-246. Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellsschaft), Darmstadt 2012. S. 97-101. Carl Mirbt, Kurt Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen 1967. Band I, Von den Anfängen bis zum Tridentinum. S. 268.

3 就此请参见 Carl Mirbt, Kurt Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen 1967. Band I, Von den Anfängen bis zum Tridentinum. S. 268-271. Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellsschaft), Darmstadt 2012. S. 98, 102-106. Harald Zimmermann, Die Päpste des „dunklen Jahrhunderts". Von Johannes VIII. bis Sutri. In: Gestalten der Kirchengeschichte (11). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 11, Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 129-139 (132-133).

4 就此请参见 Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellsschaft), Darmstadt 2012. S. 98, 106, 109, 113-114, 116, 298. Harald Zimmermann, Die Päpste des „dunklen Jahrhunderts". Von Johannes VIII. bis Sutri. In: Gestalten der Kirchengeschichte (11).



当此之时，拜占庭皇帝也努力拓展其统治疆域，而教宗也以政治的、教会法的以及军事的方式与之对抗，所谓军事的方式当然要与皇帝合作，而颇具政治意味的是，皇帝对于教宗的支持往往是三心二意的，以至于产生、引发一种传说：教宗若望十九世（Johannes XIX, 1024-1032）就意大利南部教区的组织结构等问题与拜占庭商讨政治关系时，为了利益交换而甚至要将罗马首席权卖给拜占庭[1]；无论如何，双方的商讨并无结果，直到诺曼人在千禧年之际侵入南部意大利，才终结了希腊教会权能在意大利、特别是其南部疆域的统治。1000 至 1044、以至于 1054 年前后，无论是俗世政治、抑或是教会政治，都处于混乱状态中，直到海因里希三世在意大利称帝[2]，而这段时间恰恰也是教会改革的前夜，也就是大公教会在中世纪早期的教宗们尝试改革的时代——本书在较远的后文中在格里高利改革的主题下还将阐释与分析这一事件。

2. 教会改革时期的教宗与主教职权任免之争

从背景与问题上来看，十一世纪中晚期与十二世纪早期被视为教会改革时期，这期间的教宗也被称为改革教宗，譬如自良九世（Leo IX., 1049-1054）到亚历山大二世（Alexander II., 1061-1073）[3]；其间，教会的与俗世的不同政治

Herausgegeben von Martin Greschat. Band 11, Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 129-139 (137-138).

1 就此请参见 Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Frühmittelalter bis zur gregorianischen Reform. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/1, S. 282-293. Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellsschaft), Darmstadt 2012. S. 98, 109, 118.

2 就此请参见 Carl Mirbt, Kurt Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen 1967. Band I, Von den Anfängen bis zum Tridentinum. S. 275. Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Frühmittelalter bis zur gregorianischen Reform. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/1, S. 230, 281-284. Harald Zimmermann, Die Päpste des „dunklen Jahrhunderts“. Von Johannes VIII. bis Sutri. In: Gestalten der Kirchengeschichte (11). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 11, Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 129-139 (138).

3 在这两位教宗之间还有维克多二世（Viktor II., 1055-1057）、施笛闻九世（Stephan IX. [X.], 1057-1058）、

元素以各自不同之方式而相互关联、交织发展；一方面，教会职能的承载者，譬如神父、主教、教宗等，都有相应的神学、哲学以及政治伦理的要求，而由于在教会实践中不具备相应素养的平信徒持有某些教会职能，于是这些职能的荒废则被认为是用人不当；而另一方面，俗世权力（国王）对于主教的任免也被视为不可容忍的，以至于这样的主教是否有足够的尊严以及由此所奉献的圣事是否有效，也必须被质疑，这样的问题直到中世纪终结、以至于当今的时代，不仅都没有被遗忘，而且甚至还时有发生；第三方面，神职人员的生活方式也日益严谨，这关涉其独身的生活方式，并且终于在第二次拉特兰大公会议中被法典化固定下来；最终第四方面，罗马教廷的任务之一在于禁止平信徒在教会中担任神职，这其中隐匿着教宗首席权的基本原则，而即使是、甚至是支持改革的一些主教们也反对教廷的这一主张，在他们看来，这样的改革会带来教会法律结构的变化，这样的变化导致一种教宗中心论在思想与实践领域中的引入。上述这些关涉到、甚或原本就出于俗世与教会的问题纠缠在一起，构成改革前夜的总体政治氛围。

尽管当皇帝康拉德二世（Konrad II.）于 1027 年登基时，对于他而言，为其加冕的教宗（若望十九世，Johannes XIX., 1024-1032）的个人德行无足轻重，然而海因里希三世的观点依然与之大相径庭，他所面临的问题在于，究竟谁才是伯多禄圣座的合法享有者！这一问题来自于两个相互抗衡的教宗本笃九世（Benedikt IX., 1032-1044，1044 年被驱除，1045 再度成为教宗并被驱除，

本笃十世（Benedikt X., 1058-1059[被驱除], 1061）以及尼阁老二世（Nikolaus II., 1058-1061），在此不详述；就此请参见 Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellsschaft), Darmstadt 2012. S. 122-128, 130, 136, 137-138, 295. Franz-Josef Schmale, Die Anfänge des Reformpapattums unter den deutschen und lothringisch-tuszischen Päpste. Von Clemens II. Bis Alexander II. In: Gestalten der Kirchengeschichte (11). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 11, Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 140-154 (149-153). Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Frühmittelalter bis zur gregorianischen Reform. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/1, S. 401-411.



1047-1048 第三次成为教宗而又被驱除）与西尔维斯特三世（Silvester III., 1045 年 1 月成为教宗，10 月被驱除），而 1045 至 1047 年间还有格里高利六世（Gregor VI., 1045 年 5 月-1046 年 12 月）与克莱芒二世（Clemens II., 1046 年 12 月-1047 年 10 月）各自的短期在位，其后的达玛苏斯二世（Damasus II., 1049 年 7 月 17 日-8 月 9 日）也仅仅是在皇帝的支持下才能与当地的罗马贵族抗衡而短期在位；良九世（Leo IX., 1049-1054）亦不例外，也从故乡招贤纳士并因此而大获成功，他也开启了一个厄运与灾难不断的传统，亦即尝试以军事手段抵御诺曼人在南部意大利的进犯，不仅这样的尝试最终归于失败——幸好格里高利七世还能扭转乾坤、转败为胜（本书在较远的后文中将比较详尽阐释与分析之），而且罗马与拜占庭之间、亦即拉丁西部与希腊东部教会之间最终于 1054 年的分裂也无法与他脱离干系[1]。总而言之，从原因上来看，在血缘上、在地域上不同的贵族家族设置并支持不同的教宗，导致了不同的教宗在同一时间段中重叠在位的情形，这是俗世政治权力对于教会权能与职能的干涉。

恰恰由于良九世的追随者在其逝世之后依然活跃，于是教会改革的思想恰恰在罗马生根发芽，当此之时，在政治层面，俗世政治权力不仅涉入、甚或操控教宗的选举，甚至操控主教职务的任命——以至于有所谓主教任职之争，亦即所谓 invesitur，由于俗世贵族与皇帝捐献土地、教堂等，于是主教任职、特别是任职典礼上必须有俗世统治者授予的权戒与权杖，意为俗世政治权利赋予主教对于某物、某职务的支配权，以至于主教的权能在外在形式上甚至来自于

[1] 就此请参见 Carl Mirbt, Kurt Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen 1967. Band I, Von den Anfängen bis zum Tridentinum. S. 275-278. Franz-Josef Schmale, Die Anfänge des Reformpapattums unter den deutschen und lothringisch-tuszischen Päpste. Von Clemens II. Bis Alexander II. In: Gestalten der Kirchengeschichte (11). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 11, Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 140-154 (142-145).

俗世权力，而非来自于大公教会[1]；因而教会改革的焦点在于教宗的承继以及大公教会的独立自由、特别是主教的祝圣与职务的任免，就此，各种不同之改革设想甚嚣尘上，罗马的贵族家族对此亦应接不暇；而催生教会改革的恰恰是俗世政治权力与势力对于教会内部事务的介入，以至于教会史家不得不说，当时教会改革的开端始于俗世政治权力的代表海因里希三世[2]；甚或可以说，教会的改革庶几乎是被俗世政治权利所逼迫的。海因里希三世作为俗世统治者积极投身教会改革之中，其个人品行似乎无可厚非、甚或无可指谪，然而其权力运作以及统治的目的，并非旨在一个由教宗领导的教会改革以及改革的教会，而是要将教宗与主教们更多的裹挟到帝国政治体制中，甚或意图将大公教会建构为帝国教会[3]；由此我们庶几乎可以说，并非尽管、而是恰恰由于俗世政治权力越益介入、干涉、甚或主导教宗选举等相关事宜，并非尽管、而是恰恰由于俗世政治权力力图主导主教任职等相关事宜，由此、以至于大公教会被逼入一种窘迫的境态中而不得不开始其自身的改革，以重新建构其组织机构等。

从上述简略勾勒的历史背景以及教会史背景出发，我们庶几乎可以说，教会改革所面临的核心问题，首先是如何在俗世政治权利面前保障教会的自由？其次是如何加强教会行政结构的薄弱环节？其三如何保障教会祝圣主教的神圣权利？以及最终其四如何确立教会法典的真正权威？

当海因里希三世驾崩之后，其子海因里希四世尚在年幼，其母后阿格尼斯

---

[1] 就此请参见 Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellsschaft), Darmstadt 2012. S. 121.

[2] 就此请参见 Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellsschaft), Darmstadt 2012. S. 116-118, 119, 120-122. Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Frühmittelalter bis zur gregorianischen Reform. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/1, S. 421-430 [423-426].

[3] 就此请参见 Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellsschaft), Darmstadt 2012. S. 117.



（Agnes von Poitou）的摄政能力亦庶几乎敬告缺如[1]。在这种情形中，伯多禄圣座的继承依然复杂纷纭，自 1057 之 1061 年，各种俗世权力势力为圣座而角逐，其间出现非止一位教宗，直到 1061 年同时出现阿格尼斯所支持的教宗霍诺理尤斯二世（Honorius II., 1061-1064）与改革派所支持的教宗亚历山大二世（Alexander II., 1061-1073），当教宗的追随者战胜国家的军队、并且阿格尼斯也因此而被褫夺权力之后，亚历山大二世最终胜出；其后则是格里高利七世（Gregor VII., 1073-1085）继承圣统[2]。

随后则是格里高利七世与海因里希四世相互较力的时期，这两位赋予了教会改革时代在这一期间对比非常强烈的个人色彩，教宗与国王两人的关系最初颇为友善，造成他们之间冲突的是关于米兰大主教区主教的任命；这能从教会与俗世关系以及教会内在关系两个方面来考察，从教会精神权能与俗世权能的关系来看，亨利四世由于缺乏政治阅历，因而行事往往心血来潮而无可逆料，他极力反对教会关于米兰教区主教任命的决定，由此则极易引发各种冲突，并且也的确引发与教会的冲突，而格里高利七世的反应则极具政治智慧，因而被同时代人称为“神圣的撒旦”[3]；面对俗世权力的张狂，格里高利七世以坚定的信念投身此间世界的唯一目的，就是加入到天主之国（上帝之国）与魔鬼之国的角逐之中，以彰显天主的和平、正义与大爱，以使得这些价值充满尽可能多的人[4]；在他看来，一方面，天主之国就是普世大公教会，就是主耶稣基督赋予了

[1] 就此请参见 Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellsschaft), Darmstadt 2012. S. 125-127.

[2] 就此请参见 Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellsschaft), Darmstadt 2012. S. 126-128. Horst Fuhrmann, Gregor VII., “Gregorianische Reform” und Investiturstreit. In: Gestalten der Kirchengeschichte (11). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 11, Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 155-175.

[3] 就此请参见 Thomas Frenz, Das Papsttum im Mittelalter. Böhlau Verlag, Köln Weimar Wien 2010. S. 31.

[4] 就此请参见 Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche

统治与神圣权力（regnum et sacerdotium）的普世大公教会；另一方面，在此间世界为天主而工作的人，是全体基督徒，首先是神职人员，特别是神父们站在第一线，他们工作的目的就是要使得和平、正义与大爱在此间世界通行无阻；第三方面，俗世权能与神圣权能并非简单地鳞次栉比、甚或并行不悖，而是神圣权能的层级高于俗世统治权能[1]；而格里高利七世最获成功之处，则并非在于能够抵御一切俗世统治对于大公教会的侵蚀，而是在于享有独立自由的神学地位，并且因此而能够独立阐释天主的意志，以至于大公教会不受国家意识形态的左右、不受个人（国王、皇帝）意志的支配，不会因此而迷航，以至于表述首席权的伯多禄依然活在当下，以至于教宗与伯多禄在位格上享有内在的统一与一致性[2]。从教会内在系统与结构来看，就本书的主题而言，格里高利七世教会改革的旨趣聚焦在首席权，而这一首席权首先是关涉主教整体的，主教们在基本原则与思想上并不拒绝、甚或坚决支持教会改革，然而亦有主教未免有所顾虑、迟疑，其疑虑、反思、甚或反对的焦点集中在教廷对于教宗首席权的贯彻方式[3]，这表明，在教会内部对于教会改革及其方式亦有不同观点。随着格里高利七世的逝世，海因里希四世对于当时教会与教宗的重要性亦庶几消失殆尽，由此亦可见其惺惺相惜、一时瑜亮、甚或难兄难弟的对手关系——本书将在较远的后文中比较详尽阐释与分析之。

在格里高利七世身后，教宗职权在全新的维度中赢得世界性意义；其后继者中的优秀者，乌尔班二世（Urban II.，1088-1099）首屈一指，一方面，他在

Buchgesellsschaft), Darmstadt 2012. S. 131-133.

[1] 就此请参见 Carl Mirbt, Kurt Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen 1967. Band I, Von den Anfängen bis zum Tridentinum. S. 282-296.

[2] 就此请参见 Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Frühmittelalter bis zur gregorianischen Reform. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/1, S. 423-424.

[3] 就此请参见 Thomas Frenz, Das Papsttum im Mittelalter. Böhlau Verlag, Köln Weimar Wien 2010. S. 33.



毫无俗世统治者参与的情形下于 1095 年成功地独自发起、组织并实施了第一次十字军东征，在此，“成功”并非指十字军东征本身，而是指其号召、组织与实施[1]；另一方面，当此之时，关于主教任职的争论依然甚嚣尘上，在法国国王菲利普一世（Philipp I., 1060-1108）治下，国王要听取主教的宣誓，而在英格兰国王威廉二世（Wihlhelm II., 1087-1100）在位时期，俗世政治权力与教会精神权能的传统的矛盾（亦即与坎特伯雷大主教的矛盾）持续发展，国王对于主教职务的设置直到 1107 年才有所缓和，所达成的和解在于，俗世政治权力放弃权戒与权杖的授予，而为了照顾到俗世统治者（国王）的利益，则主教的选任必须在王宫中举行，而被祝圣者必须在国王面前为俗世政务而宣誓[2]——本书将在较远的后文中阐释与分析这一点；而大公教会不仅在神学理论上已然具有了比较充分的准备，也就是说，大公教会已然明确区分主教在精神领域与俗世领域中的不同使命，而且也逐渐从政治层面转向法学层面，就大公教会与俗世政治权力（国王、皇帝）之间关于主教任职的争论而言，神学家与法学家维多·冯·费拉拉（Wido von Ferrara）论证说，每一位大公教会合法祝圣的主教都同时享有精神的与俗世的法典权力，俗世职务本身的存在也是恰当的，甚至王位（皇位）也具有精神的品性，也就是说，这一争论越来越被理解为一种法学问题，越来越具有法学意义，因而乌尔班二世作为教宗以及费拉拉作为神学家与法学家也被视为在法典意义上解决政教问题的先驱[3]。乌尔班二世的继承者帕

[1] 就此请参见 Carl Mirbt, Kurt Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen 1967. Band I, Von den Anfängen bis zum Tridentinum. S. 296. Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellsschaft), Darmstadt 2012. S. 138-140.

[2] 就此请参见 Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellsschaft), Darmstadt 2012. S. 141.

[3] 就此请参见 Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellsschaft), Darmstadt 2012. S. 140-141. Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Frühmittelalter bis zur gregorianischen Reform. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/1, S. 444.

沙里斯二世（Paschalis II., 1099-1118）曾经尝试与海因里希五世（Heinrich V.）达成一种范式般的解决方案，他们达成秘密协议，亦即帝国的主教们将皇帝所赋予他们的所有俗世职务交还给帝国，也就是交还给皇帝，而相应于此，在教会任命主教的内部事务上皇帝则放弃任何权利以及能够施加影响的任何诉求[1]；当这一协议与 1111 年 2 月 12 日在皇帝加冕仪式的开始被宣布时，在毫不知情的主教们中引起不满、甚或动荡，他们不满的原因在于不愿意接受他们的职务在俗世、特别是俗世意义上的、甚或世俗化意义上的损失，这样的损失意味着俗世权力的损失；他们的不满以及骚动甚至导致加冕礼的中断，海因里希五世将教宗与枢机主教们拘禁起来，并关押在罗马以外；为了获得自由，教宗帕沙里斯二世于 1111 年 4 月 11 日与海因里希五世在庞特·玛莫罗（Ponte Mammolo）达成协议，将主教职务的任免权赋予皇帝，两天之后，加冕仪式得以举行[2]——本书在较远后文中将阐释与分析之。然而尽管如此，主教任命的争论并未到此结束，在教会内部，不仅庞特·玛莫罗的协议遭到拒绝，而且教宗也被严厉批评，维因那（Vienne）的主教会议甚至宣布，这一协议其实对皇帝不利，对于皇帝而言，这并非一种特权（Privileg），而是一种羞辱（Pravileg）[3]；而冲突最终在 1122 年的沃尔姆协议中引发，其中在教会精神职权（spiritualia）

---

1 就此请参见 Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellsschaft), Darmstadt 2012. S. 141. Franz-Josef Schmale, Das Papsttum im Zeitalter Bernhards von Clairvaux und der frühen Staufer. Von Honorius II. Bis Cölestin III. In: Gestalten der Kirchengeschichte (11). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 11, Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 176-195 (176-177). Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Frühmittelalter bis zur gregorianischen Reform. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/1, S. 442-456.

2 就此请参见 Thomas Frenz, Das Papsttum im Mittelalter. Böhlau Verlag, Köln Weimar Wien 2010. S. 35.

3 就此请参见 Johannes Laudage, Ad exemplar primitivae ecclesiae. Kurie, Reich und Klerusreform von Urban II. Bis Calixt II. In: Hubertus Seibert, Stefan Weinfurter (Hrsg.), Reformidee und Reformpolitik im spätsalisch-frühstaufischen Reich (Quellen und Abhandliungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte 68). Mainz 1992. S. 47-73. Matthias Schrör, Metropolitangewalt und papstgeschichtliche Wende (historische Studien 494) Husum 2009. S. 200-221.



与俗世权力（teporalia）之间作出区分，对于主教的选择与任命，是教会法典的权力，是教会僧团与神职人员（神父）的法典权利，皇帝（俗世权力）仅仅被允许在场（praesentia regis，皇帝的在场）而已，绝不允许皇帝享有任命主教职务的权力[1]；这一原则的直接结果在于，意大利的主教们失去了皇帝、俗世政治、俗世权力的支持，然而从这一原则的不断发展中真正获渔翁之利者，亦并非教宗，而首先是整个欧洲，然则是整个人群、整个公共团体、整个社会；而维多等的学说也为四、五百年之后的马丁·路德的天职说洞开先河，而又四、五百年之后的所谓韦伯者，则更是末流之辈。

3. 多种张力关系中的教宗职能以及教宗选举规则的制定

如同上文所阐释与分析的，自 1046 至 1130 年之间，对于大公教会而言是一种变革的时代，教会法与教会行政管理的系统化都处在变革的过程中，教会法的完备及其法典化、枢机主教团的建立及其巩固与完善[2]、教廷作为行政机构的进一步功能化以及教宗特使的设置[3]，使得大公教会的运作更具效率，其强大领导力更具有可视见性；而 1130 年之后直至十二世纪末（直至 1198 年），被历史学家、教会史学家视为分裂与政出多门的时代；当此之时，教宗依然处于与俗世政治的纠缠之中，具体而言，亦即处于和罗马人、诺曼人以及施道芬家

[1] 就此请参见 Carl Mirbt, Kurt Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen 1967. Band I, Von den Anfängen bis zum Tridentinum. S. 296. Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellsschaft), Darmstadt 2012. S. 141. Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Frühmittelalter bis zur gregorianischen Reform. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/1, S. 230, 458, 506.

[2] 就此请参见 Claudia Zey, Das Kardinalskollegium zwischen 1049 und 1143. In: Jürgen Dendorfer und Ralf Lützelschwab (Hrsg.), Geschichte des Kardinalats im Mittelalter. Anton Hiersemann, Stuttgart 2011. S. 63-94.

[3] 就此请参见 Werner Maleczek, Die Kardinäle von 1143 bis 1216. Exklusive Papstwähler und erste Agenten der päpstlichen plenitude potestatis. In: Jürgen Dendorfer und Ralf Lützelschwab (Hrsg.), Geschichte des Kardinalats im Mittelalter. Anton Hiersemann, Stuttgart 2011. S. 139-146.

族的错综复杂的紧张关系中，在关涉首席权以及教会精神权能与俗世政治权能之间关系的意义上，有两种关系构成教会史、俗世史之焦点，一方面，教宗与诺曼人之间、特别是与罗哲二世（Roger II., 1105-1154）于 1127 年在意大利南部建立的统一国家的紧张关系，另一方面，罗马贵族家族依然在政治领域中扮演重要角色，教宗与他们之间亦构成一种张力关系[1]；这两种紧张关系原本就是长期存在的老问题，只是一时被教会与俗世政治之间关于主教职务任命的争论所掩盖，当主教任职问题得到解决之后，诸如此类的老问题再度凸显而出。

当教宗霍诺里尤斯二世（Honorius II.）于 1130 年宴驾之后，在阿纳科雷特二世（Anaclet II., 1130 年 2 月 14 日被选举，2 月 23 日登基－1138 年 1 月 25 日）与英诺森二世（Innozenz II., 1130 年 2 月 14 日被选举，2 月 23 日登基－1143 年 9 月 24 日）的竞争中，形成一种教宗双重选举，由于前者允诺为罗哲二世在西西里的登基举行加冕礼，于是获得其支持；而英诺森二世，特别是他于 1133 年为娄塔尔三世（Lothar III.）在德意志登基举行加冕礼，于是也获得法国、德意志等北部诸国的支持[2]；尽管这一加冕至少在形式上也意味着娄塔尔三世是采邑的受封者、并且因此而必须臣服于教宗，然而这不过是政治交易而已，不唯如是：娄塔尔三世自己并未亲自、而是让他的女婿骄傲者海因里希

[1] 就此请参见 Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellsschaft), Darmstadt 2012. S. 162. Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/2, S. 30-39.

[2] 就此请参见 Thomas Frenz, Das Papsttum im Mittelalter. Böhlau Verlag, Köln Weimar Wien 2010. S. 36. Carl Mirbt, Kurt Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen 1967. Band I, Von den Anfängen bis zum Tridentinum. S. 298. Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellsschaft), Darmstadt 2012. S. 162-164. Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/2, S. 5-14. Franz-Josef Schmale, Das Papsttum im Zeitalter Bernhards von Clairvaux und der frühen Staufer. Von Honorius II. Bis Cölestin III. In: Gestalten der Kirchengeschichte (11). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 11, Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 176-195 (177-180).



（Heinrich der Stolze）发誓效忠于教宗；况复如此：娄塔尔三世要求教宗为其登基加冕的最终目的并非在于皇位，而是在于采邑的封地等物质财产[1]。尽管英诺森二世最终脱颖而出，然而究竟谁才是 1130 年教宗选举合法的胜出者，至今仍是可讨论的问题——战胜竞争对手并非是自身政治合法性、权力合法性的证明！然而无论如何，我们能够由此清晰看到俗世权力对于教会精神权能的介入及其所介入的深度——俗世权力的干扰，造成 1130 年的教宗分裂，换言之，教会精神权能甚或要依赖俗世权力才能立足。即使当英诺森二世立足已稳之后，他也无法真正完全脱离俗世政治的左右，一方面，以军事对抗诺曼人的失败，使之被罗哲二世所囚禁，只有在承认了阿纳科雷特二世加冕礼的合法性、以至于确认了罗哲二世登基的合法性之后，他才被释放；另一方面，他也不得不面对罗马贵族的权力诉求，他们要求仿效罗马国家的元老院的建构以确定、确保贵族的权力，而英诺森二世也不得不在 1143 年认可其诉求[2]。

当此之时，诺曼人的问题以及拜占庭意图在意大利复辟的问题，依然构成教宗政治中的主要忧虑；当教宗哈德良四世（Hadrian IV., 1154-1159）于 1159 年崩殂之后[3]，枢机主教们没能成功引导一个毫无异义的教宗选举，以至于在俗世权力施加影响之下再度出现了教宗双重选举，亦即维克多四世（Viktor IV.,

---

[1] 就此请参见 Thomas Frenz, Das Papsttum im Mittelalter. Böhlau Verlag, Köln Weimar Wien 2010. S. 88. Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/2, S. 39-42.

[2] 就此请参见 Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellsschaft), Darmstadt 2012. S. 145-146, 148-149, 152-153, 162-163, 166-168. Franz-Josef Schmale, Das Papsttum im Zeitalter Bernhards von Clairvaux und der frühen Staufer. Von Honorius II. Bis Cölestin III. In: Gestalten der Kirchengeschichte (11). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 11, Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 176-195 (180).

[3] 就此请参见 Carl Mirbt, Kurt Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen 1967. Band I, Von den Anfängen bis zum Tridentinum. S. 303. Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/2, S. 67-85.

1159 年 9 月 7 日－1164 年 4 月 20 日）与亚历山大三世（AlexanderIII., 1159 年 9 月 7 日－1181 年 8 月 30 日）两个教宗并存的现象，究竟谁才是合法的教宗，如同 1130 年的教宗选举一样，至今依然是可探讨而难于最终决定的问题，由于获得弗里德里希·巴巴罗萨（Friedrich Barbarossa）的支持，亚历山大三世最终脱颖而出[1]，然而这是否意味着他的胜出下车伊始就是合法的（或者不合法的），也比较难于确定——这并非本书主题，姑且搁置不论；无论如何，双重选举呈现出大公教会内部的不同政治思维与行为态势，亦即：是拒斥俗世权力、抑或与之联袂？不仅罗马天主教大公教会如此，甚至宗教改革之后诞生的新教教会亦不能免俗，在为新教理念辩护的传单上，新教教会甚至别出心裁设想了这样一幅有趣的画面：教宗亚历山大三世将脚踏在匍伏于地的皇帝巴巴罗萨的脖子上[2]；之所以说有趣，原因固然在于新教教会也不得不面对教会政治与俗世政治之争，因而要表述自己的观点，而且原因还在于：虽然新教教会其实并未经历中世纪的教会精神权能与俗世权力之间的争斗，然而在这一问题上依然需要借古讽今、甚或将天主教这位老哥哥作为法宝祭出！由此不难看出，尽管新教教会从罗马天主教大公教会中脱身而出，然而不仅在信理、教会组织结构等某些神学问题上与之具有相似性、甚或相同性，而且在一些关涉教会政治、国家政治等问题上甚或依然与之具有相同的初衷、旨趣与目的。

罗马天主教大公教会从 1159 年的教宗双重选举所导致的教宗分裂中汲取了教训，在 1179 年的第三次拉特兰大公会议中作出教宗选举的基本规则：由

[1] 就此请参见 Franz-Josef Schmale, Das Papsttum im Zeitalter Bernhards von Clairvaux und der frühen Staufer. Von Honorius II. Bis Cölestin III. In: Gestalten der Kirchengeschichte (11). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 11, Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 176-195 (187). Carl Mirbt, Kurt Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen 1967. Band I, Von den Anfängen bis zum Tridentinum. S. 304-305.

[2] 就此请参见 Thomas Frenz, Das Papsttum im Mittelalter. Böhlau Verlag, Köln Weimar Wien 2010. S. 39.



枢机主教选举教宗，必须获得三分之二的多数才能当选；这一规则直到今天都适用[1]！

当海因里希六世（Heinrich VI.）与西西里王国的女继承者康斯坦策（Konstanze）联姻之后，教会国家即使在疆域上也被施道芬家族的领土所封闭性环绕，而打破这种政治性与地理意义上的（其实，地理意义又何尝不是政治意义上的呢？）封锁性环绕与围困，持续主导了教会政治、甚或教宗政治庶几乎一百多年之久[2]；当海因里希六世于 1197 年驾崩之后不久，教宗策雷斯汀三世（Cölestin III., 1191-1198）也于 1198 年龙驭宾天，英诺森三世（Innozenz III., 1198-1216）继任教宗，这是一位年近不惑（继任之时 38 岁）而天性活跃、才华横溢的教宗，不仅极具理性洞察力与思维洞彻力，而且充满幽默感，尽管／不仅娴熟于古典的学问与经院哲学的论证方式，然而／而且在面对现实的俗世权力时则天真质朴、幻想力丰富；无论如何，他善用了海因里希六世皇位继承政策的缺陷（甚或失误）及其驾崩之后所造成的一时之间的权力真空，对各种政治势力之间的冲突与纠缠洞若观火，不动声色而静观其变，努力恢复了教会国家之前所失去的若干疆域，甚至赢得德意志诸国王对其收复失地的承认与确认[3]，其虽非创业垂统、靈輿先驱，然其励精图治、文治武功、高举大兴、德

---

[1] 就此请参见 Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/2, S. 83-85. Carl Mirbt, Kurt Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen 1967. Band I, Von den Anfängen bis zum Tridentinum. S. 305. 特别是关于教宗选举的法典性文献《教宗职位法则》（“Licet de evitanda”）尤为重要。

[2] 就此请参见 Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellsschaft), Darmstadt 2012. S. 171-176. Franz-Josef Schmale, Das Papsttum im Zeitalter Bernhards von Clairvaux und der frühen Staufer. Von Honorius II. Bis Cölestin III. In: Gestalten der Kirchengeschichte (11). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 11, Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 191.

[3] 就此请参见 Carl Mirbt, Kurt Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen 1967. Band I, Von den Anfängen bis zum

隆功羡，则颇可叹为观止，以至于后世史家能够以充分的恰当性称之为教会国家的第二缔造者！

当然，所谓帝国的事务（negotium imperii）并非英诺森三世政治行为领域中唯一的事务，教宗的职能、职权、职责同样是其政治事务、特别是教会事务中的首当其冲者，并且这些事务在他的治下不仅对于大公教会而言赢得重要意义，而且对于整个欧洲而言也具有决定性的意义；固然，他的前任，无论是亚历山大三世、抑或是英诺森二世，尽皆投身于欧洲各种事物之中，然而他们大多是以弱者的面貌出现，是以寻求俗世政治权力与势力的帮助为初衷与目的，并且被各种俗世政治集团所排挤，而英诺森三世则不同，他无所顾忌、也无需顾及之，一时之间，他自由于所有俗世政治势力之外、始终独立自主、立于主动，在法国、意大利、德意志等疆域以及不同政治家族之间为大公教会纵横捭阖[1]；当他在任期间，他重申并丰富了信经的表述，加强了教会的一些原则（譬如每年复活节领圣体的原则），健全了教会法的规定（譬如诉讼规则、近亲联姻的限制——必须在四代以上，与犹太人的交往原则以及新的修会的创建的若干规定）[2]，其行使教宗职能的高峰是 1215 年召开了第四次拉特兰大公会议[3]，

Tridentinum. S. 305-312. Thomas Frenz, Das Papsttum im Mittelalter. Böhlau Verlag, Köln Weimar Wien 2010. S. 40. Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellsschaft), Darmstadt 2012. S. 177-180. Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/2, S. 171-178.

[1] 就此请参见 Carl Mirbt, Kurt Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen 1967. Band I, Von den Anfängen bis zum Tridentinum. S. 307-311.

[2] 就此请参见 Carl Mirbt, Kurt Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen 1967. Band I, Von den Anfängen bis zum Tridentinum. S. 305-307.

[3] 就此请参见 Thomas Frenz, Das Papsttum im Mittelalter. Böhlau Verlag, Köln Weimar Wien 2010. S. 42. 就此请参见 Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellsschaft), Darmstadt 2012. S. 194-195.



这是直到六百余年后的第一次梵蒂冈大公会议为止最大规模的教会会议，会议决定了一次新的十字军东征，将东征的主导权力从俗世政治权力中收归教会、并且完全置于教会掌控之下，以纠正俗世权力主导的第四次东征（讨伐君士坦丁堡）的谬误[1]；英诺森三世具有一种能力，将问题的讨论与要得出的结论导入他所意愿的方向。当然，他不仅尝试建立一个拉丁帝国，而且也试图在罗马与君士坦丁堡之间恢复或再度建立一种教会的统一性，或者至少建构一种外在的统一性，在这一点上，他将自己奉献给了他的丰富幻想——这原本就符合他天真烂漫的本性。

如同一些历史学家与教会史家所恰当判断的，对于很多人而言，英诺森三世不仅是中世纪最重要的教宗，在教宗的职能领域完成了几乎所有使命、作出了最具意义的巨大贡献，而且也是欧洲历史上里程碑式的人物，甚至有史学家认为，对他最恰当的评价是：英诺森三世是扳道工，他使得欧洲的发展走上正轨[2]；由此可见，英诺森三世不仅为大公教会、而且为整个欧洲的发展奠定了坚实的基础，分布了开朗的格局，舒展了寥阔的视野。

如此判断，良有以也！

从教廷的观点来看，尽管西西里王国与整体帝国的关系十分棘手，然而对于英诺森三世的继任者们而言，将王国纳入帝国（unio regni ad imperium）这一政治意图与行为又是难于逆转的；当此之时，大公教会经历了十分智慧的俗世政治领袖：弗里德里希二世（Friedrich II.）；其智慧而又肆无忌惮的政治，

---

[1] 就此请参见 Carl Mirbt, Kurt Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen 1967. Band I, Von den Anfängen bis zum Tridentinum. S. 312-317.

[2] 就此请参见 Thomas Frenz, Das Papsttum im Mittelalter. Böhlau Verlag, Köln Weimar Wien 2010. S. 42. Friedrich Kemmpf SJ, Innocenz III. In: Gestalten der Kirchengeschichte (11). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 11, Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 196-207.

不仅进一步绑束与加固了大公教会与其俗世权力的联系、甚或依赖，而且更加提升了皇帝自身的权力；当教会利益与俗世政治利益（皇帝利益）之间相互冲突时，他总能达成其俗世政治的愿望与目的[1]，当罗马大公教会第四次拉特兰大公会议决定，将十字军东征的主导权力收为教会掌控之下[2]，他则在 1215 年于亚琛（Aachen）举行的登基加冕礼上赞美了大公会议的决定，然而在教宗霍诺里尤斯三世（Honorius III., 1216-1227）在位时一再推迟东征，以赢得足够的时间攫取在西西里的统治，教宗霍诺里尤斯三世一方面十分清楚，拉特兰大公会议的决定不过是一纸空文而已，没有弗里德里希的参与，东征无法实现，另一方面也不愿意用强力驱迫之，以至于他一再应允其推迟[3]，直到教宗格里高利九世（Gregor IX., 1227-1241）施加影响下，东征的最终期限才定在了 1227 年[4]。

---

[1] 就此请参见 Carl Mirbt, Kurt Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen 1967. Band I, Von den Anfängen bis zum Tridentinum. S. 318-321, 特别是 318，321。Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellsschaft), Darmstadt 2012. S. 179-187 (180-185), 192-198, 202, 206, 208-210, 212, 257, 297. Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/2, S. 237-251.

[2] 就此请参见 Carl Mirbt, Kurt Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen 1967. Band I, Von den Anfängen bis zum Tridentinum. 312-317, 特别是 S. 316。

[3] 就此请参见 Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellsschaft), Darmstadt 2012. S. 181, 192, 206, 212. Odilo Engels, Von den Staufen zu den Anjou. Von Honorius III. Bis Nikolaus IV. In: Gestalten der Kirchengeschichte (11). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 11, Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 208-228 (208).

[4] 就此请参见 Carl Mirbt, Kurt Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen 1967. Band I, Von den Anfängen bis zum Tridentinum. S. 326-329. 特别是 326，328. Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/2, S. 242-243. Odilo Engels, Von den Staufen zu den Anjou. Von Honorius III. Bis Nikolaus IV. In: Gestalten der Kirchengeschichte (11). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 11, Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 208-228 (210-211).



我们由此可见教会精神权能与俗世政治权能纷纭复杂的纠结关系及其前者对后者的依赖或后者对前者的控制；这样的关系导致格里高利九世将教宗政治的所有其它目的置于考量之外，其所深切关注的唯一旨趣庶几乎仅仅在于消除皇帝俗世政治权力施加的影响、甚或掌控；尽管第五次十字军东征如期开拔，然而由于军中瘟疫流行，又不得不终止，教宗格里高利九世抓住这一稍纵即逝的良机，不仅批评皇帝破坏约定、欺世盗名，而且宣布了绝罚；今之视昔，颇为意味深长的是，在探讨与交涉撤销绝罚令的过程中，一方面，尽管教宗对皇帝提出了众多整改要求，然而东征并不在教宗对皇帝所提出的各种要求之中，似乎绝罚令与东征的中断并无关系；另一方面，教宗却有意一再推迟绝罚令的撤销，好像东征的中断就是颁布绝罚令的唯一原因，以至于弗里德里希二世在绝罚令下终于成功贯彻了东征。最终，在德意志诸侯的斡旋下，在冲突的深度原因并未涤除的情形下，教宗与皇帝之间终于在 1230 年 7 月达成了形式上的和解。而战斗正未有穷期，1239 年棕榈主日，教宗格里高利九世再度颁布了对皇帝弗里德里希二世的绝罚令，皇帝意图进犯罗马，然而被教宗个人的勇气所挫败，而教宗意图在 1240 年于罗马召开的大公会议上罢免皇帝的计划也未成功，因为皇帝命人将许多蒙席在赴会途中逮捕。直到英诺森四世（Innozenz IV., 1243-1254 / 1255）被选为教宗，尽管他于 1244 年 6 月 28 日逃往吕昂（Lyon），然而依然于 1245 年召开大公会议，罢免了皇帝兼西西里国王弗里德里希二世[1]；五年之后，皇帝于 1250 年 12 月 13 日殡天。

尽管英诺森四世罢免了皇帝弗里德里希二世，由此而阶段性战胜了施道芬家族，然而这并未给教宗、教会带来所希望的自由，而且皇帝的驾崩也并非意味着施道芬家族在意大利统治的终结，康拉德四世（Konrad IV.）与曼弗里德

[1] 就此请参见 Carl Mirbt, Kurt Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen 1967. Band I, Von den Anfängen bis zum Tridentinum. S. 329-331. 特别是 329-330。

（Manfred）在西西里至少还统治了逾二十年、历经四任教宗。在长时间的谈判之后，1265 年，教廷与法国国王圣者路德维西（Ludwig des heiligen）最年轻的兄弟卡尔·冯·安茹（Karl von Anjou）达成协议，允许他受封弗里德里希二世在南部意大利的全部疆域为其领地，并且教宗克莱芒四世（Clemens IV., 1265-1268）于 1266 年 1 月 6 日还将其加冕为国王[1]；从大公教会方面出发来看，一方面，教廷（教宗）希望这一协议呈现出教宗与国王（安茹）之间一种理想的分封与受封的关系，以至于受封者作为领邑主服从教宗、并缴纳高额的领邑赋税；另一方面，教廷（教宗）也希望由此而限制国王在罗马以至于意大利北部赢得影响，以使得教会国家至少能够成为地理意义上的中心，然而这两种企图下车伊始就都是幻想；于是第三方面，1282 年前后，西西里人纷纷抵抗安茹以及施道芬家族的统治者，以至于教廷东进而远征拜占庭的意图也无法再继续设想，教宗马丁四世（Martin IV., 1281-1285）甚至不得不将其教会全部政治所深切关注的旨趣集中在对于采地受封者（采邑封臣）的帮助上，并且在经济上积极资助其收复西西里与意大利半岛上若干疆域的计划及其行动的尝试，以至于原本为十字军东征以收复圣地的全部资用都支出于此[2]！当然，第四方面，尽管教廷（教宗）被卷入长年不断的各种类型的冲突关系、以至于征战状态中，然而其缔造和平的尝试亦始终不渝，并且终于在 1302 年在卡塔贝洛塔

[1] 就此请参见 Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellsschaft), Darmstadt 2012. S. 188-189. Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/2, S. 251-257. Odilo Engels, Von den Staufen zu den Anjou. Von Honorius III. Bis Nikolaus IV. In: Gestalten der Kirchengeschichte (11). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 11, Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 208-228 (220-221).

[2] 就此请参见 Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/2, S. 300. Odilo Engels, Von den Staufen zu den Anjou. Von Honorius III. Bis Nikolaus IV. In: Gestalten der Kirchengeschichte (11). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 11, Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 208-228 (225).



（Caltabellotta）达成临时的、于 1373 年在阿维尔萨（Aversa）与俗世政治权力达成某种最终的和平；最终第五方面，在政治策略上，教宗马丁四世原本也意图将区域性冲突拓展到全部欧洲，以为了将较多的王国、采邑封地等带入冲突关系或政治利益中、并赢得他们对于教廷的支持，从结果上看，他庶几达成其所设置之目标。

1294 年，最终在教宗职位空缺两年之后，策雷斯汀五世（Cölestin V., 1294 年 7 月 5 日-1294 年 12 月 13 日）当选为马丁四世的继任者，他是如此之善良，以至于被称为“天使教宗”（papa angelicus）；尽管他并非不谙世事，然而对于他而言，教宗职务所要求的使命与能力都是超负荷的，他完全在卡尔·冯·安茹二世的掌控之下，庶几乎在所有事务上都依赖于这位俗世统治者，甚至被俗世权力呼来唤去，由于一直被卡尔二世命令前往不同的城市，以至于他在任职教宗期间甚至从未驻跸于罗马，他也很快意识到自己能力的匮乏，并因此而良心自责；在咨询了教会法典专家之后，他于 1294 年 12 月 13 日宣布退位，并于 1296 年 5 月 19 日以八十高龄在自然死亡中逝世[1]；当然，除了教会政治与俗世政治的原因之外，教宗的退位也符合当时适用的教会法的规定与解释。

1294 年 12 月 24 日，博尼法兹八世（Bonifaz VIII., 1294 年 12 月 24 日－1303 年 10 月 11 日）成为策雷斯汀五世之后的教宗；从教会政治角度来看，他的任期大体可分三个阶段，与科罗纳家族（Colonna）持续到 1299 年的冲突、1300 年作为神圣年以及始于 1301 年的与法国国王的矛盾。首先，科罗纳家族

[1] 在此，之所以教会史家强调其在自然死亡中逝世，是因为不仅要给出其逝世的原因，而且更要表明其退位的合法性及其退位后相对平静的生活，以至于对于其继任者的合法性的怀疑是多余的；就此请参见 Peter Herde, Cölestin V. “Der Engelpapst”. In: Gestalten der Kirchengeschichte (11). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 11, Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 229-247. Thomas Frenz, Das Papsttum im Mittelalter. Böhlau Verlag, Köln Weimar Wien 2010. S. 49. Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/2, S. 342-343.

突然袭击了同样是新兴罗马贵族家族的凯塔尼家族（Caetani），于是引发了第一阶段的冲突，教宗不仅免去了出自科罗纳家族的两个枢机主教，而且绝罚了他们，在他们逃往法国之后，则一再声称教宗博尼法兹八世的合法性应当受到怀疑[1]；尽管这一冲突似乎更多的是教会内部事务，然而无论如何我们不应当忘记的是，教宗博尼法兹来自于凯塔尼家族。其次，虽然 1300 年作为神圣年在俗世政治、甚或教会政治的意义上庶几无足轻重，然而在其任职第二阶段的民众运动的意义亦并非敬告缺如：在并没有教廷参与的情形下，民众自发去罗马朝圣；在短暂的犹豫之后，博尼法兹不仅领导了这一朝圣运动，而且尤为重要的是，他也由此而大大加强了自我意识。其三，与法国国王菲利普四世（Philipp IV.）的激烈冲突始于 1301 年，原本是一个区域性的、关涉一个修院的冲突，然而很快就上升为关涉一个基本原则性问题的冲突：是否国家暴力在普遍意义上应当服从教宗的精神权能？在 1302 年 11 月 18 日颁布的通谕《唯一至圣》（Unam sanctam）中，通谕虽然以经典的《圣经》神学为基础、然而却充满超越时代而极具远见的判断，教宗将其建构为具有紧密内在关联的整一的思想，并且作为代表教会立场的文献而颁布出来[2]，本书将在不远的后文中详尽阐释与分析这一通谕；国王也在卢浮宫召集会议，宣称策雷斯汀五世的退位是不可接受的，试图以此来论证教宗博尼法兹八世继位的不合法，然而这既不

---

[1] 就此请参见 Thomas Frenz, Das Papsttum im Mittelalter. Böhlau Verlag, Köln Weimar Wien 2010. S. 50. Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellsschaft), Darmstadt 2012. S. 175, 211-212, 215, 217, 219-221,224, 250f, 265, 267, 269, 275, 285, 297-298. Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/2, S. 345-356.

[2] 就此请参见 Carl Mirbt, Kurt Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen 1967. Band I, Von den Anfängen bis zum Tridentinum. S. 326-329. 特别是 458. Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/2, S. 352, 441. Tilmann Schmidt, Bonifaz VIII. In: Gestalten der Kirchengeschichte (11). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 11, Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 248-257 (254).



合逻辑、亦不符合事实，并且因此而毫无效果；博尼法兹原本想在 1303 年 9 月 8 日罢免国王，然而却没能实现，因为法兰西总理威廉·冯·诺嘉莱特（Wihlhelm von Nogaret）率领其追随者在前一天就袭击了教宗，并且拘禁与虐待了他，以至于教宗由于这一虐待的直接后果而于 1303 年 10 月 11 日逝世，他也因此而被视为殉道者[1]!

4. 阿维尼昂的流亡与教宗分裂

自 1305 年始，诸位教宗驻跸于法国南部、特别是阿维尼昂逾 70 年，其赴欧洲各地、以至于较长时间并不在罗马、而是在教会国家其它城市，亦并非罕见之事[2]；无论如何看待教宗与教廷驻跸阿维尼昂，无论将其视为流亡、抑或是判断为一种机遇，无论如何：教廷较长时间远离罗马而旅次它地，不仅的确是一种新现象，而且也被感知为、甚或更被感知为一种非正常状态，以至于诗人但丁称教会史这一阶段及其相关教宗为“巴比伦之囚”，以至于教会史家亦有“教会流亡巴比伦”之说[3]，后者显然是借用犹太人在其圣城耶路撒冷沦陷之后流亡

[1] 就此请参见 Thomas Frenz, Das Papsttum im Mittelalter. Böhlau Verlag, Köln Weimar Wien 2010. S. 50. Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellsschaft), Darmstadt 2012. S. 155, 170, 211-212, 215-217, 219-225, 227-230, 243, 285, 296. Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/2, S. 353-356. Tilmann Schmidt, Bonifaz VIII. In: Gestalten der Kirchengeschichte (11). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 11, Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 248-257 (256).

[2] 自公元 1305 前后始，自英诺森三世至博尼法兹八世，教廷与教宗驻跸罗马以外的教会国城市有 31 个，譬如在阿纳格尼（Anagni）26 次、维特尔伯（Viterbo）17 次、佩鲁甲（Perugia）11 次、黎艾提（Rieti）10 次、奥维埃托（Orvieto）7 次、菲伦缇诺（Ferentino）5 次、瑟格尼（Segni）4 次，驻跸 3 次的城市有 3 个，驻跸 2 次的城市有 4 个，驻跸一次的城市有 17 个；就此请参见 Karl Hausberger, Die Päpste in Anignon. Von Clemens V. bis Gregor XI. In: Gestalten der Kirchengeschichte (11). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 11, Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 258-274 (258). Thomas Frenz, Das Papsttum im Mittelalter. Böhlau Verlag, Köln Weimar Wien 2010. S. 164-167.

[3] 就此请参见 Karl Hausberger, Die Päpste in Anignon. Von Clemens V. bis Gregor XI. In: Gestalten der

巴比伦 70 年的历史来讽喻那时的教会现实，然而现实甚或比历史更为严酷：这一借古讽今的表述竟然是宗教改革以来临时才产生的[1]；可见教宗与教廷的流亡在较长时间中对于很多人而言——无论是大公教会的、抑或是新教教会的——是多么刻骨铭心。尽管根据教会基本原则“教宗在哪，罗马就在哪”（ubi papa, ibi Roma），教宗能够驻跸任何地方[2]，然而这一教会法典的论证并非能够安抚人们的情绪、并非能够令人信服于教会精神权威的依然强大，因为罗马在历史、宗教、政治、信仰等意义上的整体的重要性——如同 1300 年民众自发去罗马朝圣所表明的[3]——并非凭借一、两条律则就能被忽视的。在这个意义上，尽管教宗与教廷在阿维尼昂的逗留在教会史与教宗史上亦有其积极的结果与意义，然而几乎所有教宗都计划返回罗马，但是却一再受阻，个中原因既有一系列偶然因素，亦有教宗在诸多方面对于法国国王等政治集团与势力的依赖，而教宗与教廷在阿维尼昂的流亡本身似乎就是、并且也是重要原因，这一远离罗马的流亡在意大利带来比较棘手的问题：一些属于教宗的疆域试图脱离教宗的掌控，以至于必须要以较大的经济与财政的预算来收复之；当教廷于 1377 年返回罗马之时，问题的爆发带来中世纪晚期教宗史上可以想见的巨大灾难，也就是 1378 年的教宗分裂；或许这一分裂不能简单归咎于阿维尼昂的流亡，或者说并非流亡的直接后果，然而作为原因，流亡所带来的多种复杂关系以及教廷对其所属疆域的鞭长莫及，庶几亦不能小觑。

Kirchengeschichte (11). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 11, Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 258, 271. Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/2, S. 413.

[1] 就此请参见 Thomas Frenz, Das Papsttum im Mittelalter. Böhlau Verlag, Köln Weimar Wien 2010. S. 51.

[2] 就此请参见 Thomas Frenz, Das Papsttum im Mittelalter. Böhlau Verlag, Köln Weimar Wien 2010. S. 51, 132.

[3] 就此请参见 Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellsschaft), Darmstadt 2012. S. 217. Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/2, S. 60, 101.



博尼法兹八世殉道之后，本笃十一世（Benedikt XI., 1303/1304）有一个短暂的在位期，之后是近乎一年的空位期；当克莱芒五世（Clemens V., 1305-1314）于 1305 年被选为教宗时，他恰好在波尔多（Bordeaux），但他并未启程去罗马，而是召集枢机主教们前往吕昂（Lyon），于 1305 年 1 月 14 日在此加冕，并且最终于 1309 年将阿维尼昂确定为教宗官邸，环绕阿维尼昂的维乃桑伯爵领地（Grafschaft Venaissin）自 1274 年就已经是教会国家疆域的一部分；其继任者若望二十二世（Johannes XXII., 1316-1334）在被选为教宗之前就是阿维尼昂的主教，这无形中也就导致了教廷长时间在阿维尼昂的滞留，1348 年，这里终于成为教会国家疆域的一部分[1]。

1312 年 6 月 29 日海因里希七世（Heinrich VII.）在罗马登基为皇帝，克莱芒五世原本计划返回罗马、为之加冕，因为这毕竟是自 1220 年弗里德里希二世以来的第一次皇帝登基加冕礼，然而在那波利国王罗伯特（Robert von Neapol）的政治压力下未能成行，仅仅派了三位枢机主教去实施加冕礼[2]。其继任者若望二十二世作为法学家大刀阔斧改革教廷各机构的行政管理体制，并且卓有成效[3]；由于巴伐利亚皇帝路德维希（Ludwig dem Bayern）于 1322 年前后

---

[1] 就此请参见 Carl Mirbt, Kurt Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen 1967. Band I, Von den Anfängen bis zum Tridentinum. S. 467-469. Karl Hausberger, Die Päpste in Anignon. Von Clemens V. bis Gregor XI. In: Gestalten der Kirchengeschichte (11). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 11, Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 258-274 (259-266). Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/2, S. 298-306.

[2] 就此请参见 Karl Hausberger, Die Päpste in Anignon. Von Clemens V. bis Gregor XI. In: Gestalten der Kirchengeschichte (11). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 11, Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 262. Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellsschaft), Darmstadt 2012. S. 231.

[3] 就此请参见 Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellsschaft), Darmstadt 2012. S. 231. Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom

开始介入意大利的政治事务，由此带来与教宗以及教廷的激烈冲突，由于教宗在法律传统上享有对于一个国王权力的核准诉求以及对于一个王国统治的代理权诉求，于是若望二十二世宣布路德维希的王国是非法的、其统治行为是不合法的[1]；在此需要提示的是，教宗若望二十二世与路德维希国王、教廷（教会国家）与巴伐利亚王国的冲突，并非寻常意义上的教会精神权能与俗世政治权力的冲突——在思维逻辑与历史事实上，教宗与国王（皇帝）、教廷（教会国家）与王国（帝国）的冲突亦并非总是教会精神权能与俗世政治权能的冲突，在这一个案中，冲突的原因并非一般意义上精神权能与俗世权力在关系上的相互龃龉，更多的是：教宗若望二十二世预见、并且也的确发现其在意大利的政治利益受到威胁！然而他所采取的措施却适得其反，路德维希于 1327 至 1330 年期间进入意大利，并且在没有教宗的运作下而在罗马接受了皇帝加冕礼，而且更有甚者：另立了教宗尼阁老五世（Nikolaus [V.], 1328-1300）[2]。

教宗本笃十二世（Benedikt XII., 1334-1342）甫一继位即开始了包罗广泛的教会改革纲领与计划，这首先关涉教会的行政与修会的建立[3]；尽管他尝试弱化

Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/2, S. 384-402.

1 就此请参见 Thomas Frenz, Das Papsttum im Mittelalter. Böhlau Verlag, Köln Weimar Wien 2010. S. 53, 74. Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellsschaft), Darmstadt 2012. S. 231. Karl Hausberger, Die Päpste in Anignon. Von Clemens V. bis Gregor XI. In: Gestalten der Kirchengeschichte (11). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 11, Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 263.

2 就此请参见 Karl Hausberger, Die Päpste in Anignon. Von Clemens V. bis Gregor XI. In: Gestalten der Kirchengeschichte (11). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 11, Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 265. Thomas Frenz, Das Papsttum im Mittelalter. Böhlau Verlag, Köln Weimar Wien 2010. S. 53. Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/2, S. 390.

3 就此请参见 Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellsschaft), Darmstadt 2012. S. 231.



若望二十二世比较激烈的政治措施，尽管他也颁布了俗世王权的选举法则以反对巴伐利亚国王路德维希所颁布的选举法则，然而他的主要精力却集中在阿维尼昂教宗官邸的建设上，这也为其后诸多教宗远离罗马而长期驻跸于此创造了客观条件[1]；直到克莱芒六世（Clemens VI., 1342-1352），教宗与教廷的阿维尼昂时代落到最低点，这样说的原因在于，为了建造官邸、甚至 1348 年将阿维尼昂城买下、以使之成为教会国家疆域的一部分，教廷不得不增加赋税，以至于返回罗马已经不在教廷的政治考量之中[2]；又加之人们面对 14 世纪、克莱芒六世在位时流行瘟疫黑死病时的束手无策，不论是医疗的手段、抑或是教会精神的救治措施庶几乎都收效甚微，以至于不仅原本相对稳定的社会基础结构被动摇，而且人们对于教宗职能的虔诚信仰也产生疑虑，因为一个家喻户晓的传说是：大格里高利当年就是通过祈祷而阻止了瘟疫在罗马的传播[3]！而人们现在的疑虑、甚或焦虑与深切关注的问题是：是否黑死病瘟疫传播的势不可当与政治领袖（国王、皇帝）特别是与宗教领袖（教宗）的轻忽职守相关联？在这个意义上，我们庶几可以说，尽管教宗并非负有直接的责任，然而——如同中国古代若干贤明的君主一样——他似乎应当、并且也有资格担当一定的道义上的责任，他似乎应当、并且也有资格颁布一个罪己诏：万民有罪，罪在朕躬！这期间，在历经繁复的政治较量与反复多次的废立之后，甚或历经俗世政治势力

---

[1] 就此请参见 Carl Mirbt, Kurt Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen 1967. Band I, Von den Anfängen bis zum Tridentinum. S. 469-472. Thomas Frenz, Das Papsttum im Mittelalter. Böhlau Verlag, Köln Weimar Wien 2010. S. 53, 174. Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellsschaft), Darmstadt 2012. S. 234.

[2] 就此请参见 Carl Mirbt, Kurt Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen 1967. Band I, Von den Anfängen bis zum Tridentinum. S. 472-475. 特别是 472-473. Thomas Frenz, Das Papsttum im Mittelalter. Böhlau Verlag, Köln Weimar Wien 2010. S. 54. Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellsschaft), Darmstadt 2012. S. 231-233.

[3] 就此请参见 Thomas Frenz, Das Papsttum im Mittelalter. Böhlau Verlag, Köln Weimar Wien 2010. S. 54.

迎立“对立的教宗”（路德维希迎立尼阁老五世作为若望二十二世的对立面）[1]，1346 年，在反复而艰难的斡旋之后，教宗克莱芒六世终于赢得多数德意志选帝侯的赞同而迎立卡尔四世（Karl IV.）为国王作为路德维希的对立面，但是直到路德维希逝世，卡尔四世才得以登基[2]。

在中世纪、甚或在当今，在人们的意识中，教廷与教宗远离罗马一直都被认为是非常规的，以至于教宗驻跸阿维尼昂被视为“罗马处于两个地方”[3]，直到克莱芒六世的继任者英诺森六世（Innozenz VI., 1352-1362）才认真开始了返回罗马的努力，一方面，枢机主教阿尔伯诺斯（Aegidius Albórnoz）受教宗委托将军事行动与已然存在的对教宗权力的承认十分智慧地结合起来，恢复了教宗在教会国家的统治；另一方面，罗马的混乱亦庶几乎被消弭，阿维尼昂对于教宗个人安全的优越性不仅几乎不复存在，而且在持续近百年的战争中还成为众矢之的而常常受到军事威胁；于是返回罗马成为当务之急，教宗乌尔班五世（Urban V., 1362-1370）于 1367 年返回意大利，但是面临诸多难题而又重返阿维尼昂[4]，其继任者教宗格里高利十一世（Gregor XI., 1370-1377）直到 1377

[1] 就此请参见 Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellsschaft), Darmstadt 2012. S. 237-241. Karl Hausberger, Die Päpste in Anignon. Von Clemens V. bis Gregor XI. In: Gestalten der Kirchengeschichte (11). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 11, Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 267-268.

[2] 就此请参见 Thomas Frenz, Das Papsttum im Mittelalter. Böhlau Verlag, Köln Weimar Wien 2010. S. 54. Karl Hausberger, Die Päpste in Anignon. Von Clemens V. bis Gregor XI. In: Gestalten der Kirchengeschichte (11). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 11, Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 268. Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellsschaft), Darmstadt 2012. S. 242. Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/2, S. 400.

[3] 就此请参见 Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellsschaft), Darmstadt 2012. S. 249.

[4] 就此请参见 Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der



年才将教廷重新设在罗马，并于 1378 年 3 月 27 日在那里逝世[1]。

而重返罗马，却再度导致教宗分裂；当格里高利十一世在罗马逝世之时，教廷尚在犹豫：是留在罗马、抑或是重返阿维尼昂？犹豫的原因在于，尽管阿维尼昂由于百年来持续不断的战争已经不再如同之前一样安全，然而毫无疑问的是，其工作条件依然优于罗马；在这个意义上，对于教会而言，究竟谁能够是格里高利十一世的继任者以及他如何判断当前的情形，就显得尤为重要了；而选举及其过程的复杂性、被选出者的失职以及枢机主教们的错误举措——由此亦可见枢机主教团的重要性[2]，最终导致了教宗分裂。

依据“教宗在哪里，哪里就是选举地”（ubi papa, ibi conclave）的基本原则[3]，新教宗的选举在罗马举行；在近乎八十年之后，教宗选举再度于罗马举行，于是人们、特别是罗马的民众，对选举抱有甚高之期待，这些人将教廷驻跸阿维尼昂感知为自身被抛弃，而选举教宗的枢机主教团的自然构成却又暗含玄机：其中四分之三的成员是法国人！当枢机主教们于 1378 年 4 月 7 日进入选举室时，他们发现自己面对的是罗马民众的强烈诉求：选举一个本地的教宗！法国的枢机主教们意见也并不一致，于是选举了一个折衷性的、然而并非枢机主教的人物，巴里（Bari）的大主教普里纳诺（Bartolomeo Prignano）——他原本

Reformation. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/2, S. 407.

1 就此请参见 Thomas Frenz, Das Papsttum im Mittelalter. Böhlau Verlag, Köln Weimar Wien 2010. S. 54. Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellsschaft), Darmstadt 2012. S. 243-248. Karl Hausberger, Die Päpste in Anignon. Von Clemens V. bis Gregor XI. In: Gestalten der Kirchengeschichte (11). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 11, Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 268-271. Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/2, S. 410-411.

2 就此请参见 Ralf Lützelschwab, Zur Geschichte des Kardinalats im Mittelalter. Ein historischer Überblick. In: Jürgen Dendorfer und Ralf Lützelschwab (Hrsg.), Geschichte des Kardinalats im Mittelalter. Anton Hiersemann, Stuttdart 2011. S. 21-39.

3 就此请参见 Thomas Frenz, Das Papsttum im Mittelalter. Böhlau Verlag, Köln Weimar Wien 2010. S. 52, 132.

被预先选为新任教宗府领班大臣[1]；但是在选举结果尚未公布之时，罗马民众涌入选举室，在这一情形下，一位年高的意大利枢机作为新任教宗被公布出来，以至于选举人因此才得以逃到天使堡；然而当两天之后事态平静下来，普里纳诺的当选也随之被确认，是为教宗乌尔班六世（Urban VI.，1378 年 4 月 8 日当选，4 月 18 日被确认－1389 年 10 月 15 日）[2]。新教宗具有驻跸罗马的强烈意愿，然而就教宗所应当、甚或必须完成的使命而言，其能力明显不足，他并未首先面对诸多问题而尝试解决之、甚或哪怕是息事宁人，而是以简单强硬的方式强调了教宗的权力，然而却并没有随后应当付诸实施的任何行动。枢机主教们则以自己在选举过程中受到压力为理由——当然，这一点至今都难于证明，于是离开罗马，并于 1378 年 7 月 20 日宣布乌尔班六世的当选无效，9 月 20 日，枢机主教罗伯特（Robert von Genf）被选为教宗，是为克莱芒七世（Clemens [VII.]，1378 年 9 月 20 日当选，10 月 31 日被确认－1394 年 9 月 16 日），驻跸阿维尼昂；由于乌尔班六世坚持自己的合法性，于是产生教宗分裂[3]。在此，尽管我们无需深究这两位教宗个人的德行、能力等，然而不仅对大公教会、而且对俗世政治权利而言重要的是：毕竟发生了分裂！

---

[1] 就此请参见 Etienne Anheim, Blake Beattie, Ralf Lützelschwab, Die Kardinäle des avignonesischen Papsttums (1305-1378). Kreaturen des Papstes, Sachwalter partikularer Interessen und Mäzene. In: Jürgen Dendorfer und Ralf Lützelschwab (Hrsg.), Geschichte des Kardinalats im Mittelalter. Anton Hiersemann, Stuttdart 2011. S. 225-248.

[2] 就此请参见 Thomas Frenz, Das Papsttum im Mittelalter. Böhlau Verlag, Köln Weimar Wien 2010. S. 55. Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/2, S. 412.

[3] 就此请参见 Thomas Frenz, Das Papsttum im Mittelalter. Böhlau Verlag, Köln Weimar Wien 2010. S. 56. Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellsschaft), Darmstadt 2012. S. 251-253. Karl Hausberger, Die Päpste in Anignon. Von Clemens V. bis Gregor XI. In: Gestalten der Kirchengeschichte (11). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 11, Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 270-271. Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/2, S. 495-497.



于是，各国对这两位教宗的态度——无论是政治、抑或是其它因素所决定的——也对大公教会产生深刻影响；在德意志，皇帝卡尔四世在分裂发生后不久即驾崩，其毫无政治经验的儿子文策尔（Wenzel）决定支持乌尔班六世，然而并非所有帝国贵族阶层都持同一立场；意大利北部疆域支持乌尔班，那波利国王约翰娜一世（Johanna I.）在多次动摇与反复之后选择站在克莱芒［七世］一边，法国也选择支持克莱芒，英格兰因此而决定支持乌尔班六世，苏格兰则与法国保持一致，伊比利亚诸国最终也站在克莱芒［七世］一边。克莱芒［七世］最初曾尝试以强力方式针对乌尔班六世，然而其军事行动遭遇失败，于是逃往那波利、并最终偏安于阿维尼昂；双重教宗导致双重教廷，克莱芒［七世］已然具有一个能够运作的班底了，而乌尔班六世则必须新建一个运作机构、甚或一个新的枢机主教团，这无形中也增加了财政支出，于是如何削减阿维尼昂的财政支出就庶几成为乌尔班六世及其追随者所思考的问题[1]，尽管这种思考很可能仅仅停留在想象之中、甚或仅仅是幻想而已；我们在此庶几乎能够说，一方面，俗世政治权力操纵教宗选举，不仅是导致教宗分裂的重要原因，而且也是教会财政拮据的直接原因，甚或可以说，是马丁·路德宗教改革的远因之一；另一方面，当此之时，大公教会自俗世强权环伺的境况中更加意识到自身安全的重要性，并且以这样的安全性诉求来抵御俗世政治权力所操纵的非法教宗的不合理诉求，这催生了大公会议理论或大公主义——本书在较远的后文中将比较详尽探讨之。

教宗分裂导致大公会议主义或大公会议理论（conziliarism，Konziliarismus）

---

[1] 就此请参见 Thomas Frenz, Das Papsttum im Mittelalter. Böhlau Verlag, Köln Weimar Wien 2010. S. 57. Karl Hausberger, Die Päpste in Anignon. Von Clemens V. bis Gregor XI. In: Gestalten der Kirchengeschichte (11). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 11, Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 271-272. Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/2, S. 421-425, 562.

的诞生，本书在较远的后文中将比较详尽阐释与分析大公会议理论与教宗首席权之关系；在此我们庶几乎可以说，导致教宗分裂的最终大的原因是相关各方都不愿意退让，而解决分裂的呼声与教会改革的呼声又紧密相联，且教会改革的呼声几乎与大公教会亦同样古老；教宗分裂发生伊始，各方都尝试以不同方式（via）解决之，在克莱芒［七世］以军事方式（via facti）反对乌尔班六世失败之后，曾提出若干建议以解决双重教宗的问题：任何一方或对立双方都自愿退位的方式（via cessionis，罗马与阿维尼昂同时在位的两个教宗都宣布退位，以使得新的教宗的选举成为可能，这个方式不被教宗们接受）、对立双方私人交谈的方式（via discussionis，这个方式难于实施）、达成和解的方式（via compromissi，两位教宗都接受教会法庭的宣判而退位，这在实践上有难度）以及撤销双方资格以迫使其退位的方式（via subtractionis，这也在实践上有难度），这些方式都没能达成目的[1]，以至于乌尔班六世、博尼法兹九世（Bonifaz., 1389-1404）、英诺森七世（Innozenz VII., 1404-1406）与格里高利十二世（Gregor XII., 1406-1409, 1415-1417）驻跸罗马，克莱芒［七世］、本笃［十三世］（Benedikt XIII., 1394-1409, 1417-1423）、以至于克莱芒八世（Clemens VIII., 1423-1429）以及本笃十四世（Benedikt XIV., 1425-1430）驻跸阿维尼昂[2]。

在此我们庶几乎可以说，由于上述若干方式都没能解决教宗分裂的问题，于是产生了大公会议方式暨大公会议主义，这一方式的产生庶几乎有两个方面

[1] 就此请参见 Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellsschaft), Darmstadt 2012. S. 257. Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/2, S. 499, 501-502, 511.

[2] 就此请参见 Thomas Frenz, Das Papsttum im Mittelalter. Böhlau Verlag, Köln Weimar Wien 2010. S. 57. Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/2, S. 490-516.



的原因，一方面，教宗在终结分裂上所表现出的无能与无所作为，直接导致并推动了大公会议主义的诞生，亦即所谓大公会议位在教宗之上、高于教宗的思想与理论；另一方面，重要的问题还在于，固执于分裂中的教宗是否应当被评判为异端？而根据教会法学家一致的观点，一位被判断为异端的教宗是能够被罢免的！于是产生了一种新的方式，亦即所谓大公会议之路（via concilii，应当由大公会议决定，那个教宗是合法祝圣的；这一建议首先得到各大学的支持，但是毕竟也存在教会法意义上的问题与实践意义上的困难）；当此之时，分别追随两个对立教宗的枢机主教们达成一个并非出于己方私利的共同行动，与1409 年在比萨（Pisa）召开一次大公会议[1]，参加大公会议的枢机主教们主要来自于意大利、法国与德意志，他们宣布两位相互竞争与对立的教宗本笃十三世与格里高利十二世都被罢免，取而代之的是所选出的新教宗亚历山大五世（Alexander V.，1409-1410），并且在他很快过世之后又选出若望二十三世（Johannes XXIII.，1410-1415 [d]，1419 [ob]）。比萨大公会议并没有能力将其决定付诸实施，还带来新的冲突关系：不仅被罢免的教宗并不承认其决定，并且依然保持对立竞争的状态，而且在比萨又多出一位教宗，以至于竟有一段时间同时存在三位教宗：格里高利十二世（Gregor XII.，1406-1409，1415-1417）在罗马，本笃十三世（Benedikt XIII.，1394-1409，1417-1423）在阿维尼昂以及伊比利亚半岛，亚历山大五世（Alexander V.，1409-1410）以及之后的若望二十三世（1410-1415, 1429）在比萨[2]!

由上述描述亦可见大公会议主义或大公会议方式所带来的问题，亦即其权威似乎不足以令其所作出之决定得到真正贯彻，反而造成更多的问题——譬如

[1] 就此请参见 Carl Mirbt, Kurt Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen 1967. Band I, Von den Anfängen bis zum Tridentinum. S. 476-477.

[2] 就此请参见 Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellsschaft), Darmstadt 2012. S. 258-260.

更繁冗复杂的关系；为了解决这一更为繁复的问题，为了找到更恰当的方式，康斯坦茨大公会议（1414-1418）被召开[1]，罗马－德意志国王西吉思蒙德（Sigismund）在 1411 年战胜其王位竞争对手后，积极投身于大公会议的召开；这次会议的首要任务是要解决教宗分裂的问题（亦即所谓 causa unionis），另外两项任务则分别在于抵抗异端（亦即所谓 causa fidei）与教会改革（亦即所谓 causa reformationis）；尽管若望二十三世不仅在形式上召集了、而且亲自参加了会议，然而他很快意识到，他不仅庶几乎毫无能力左右大公会议，而且所能施加之影响亦微乎其微，甚至投票表决的决定性模式是根据族群或国家（nationes）[2]，于是他于 1415 年 3 月 20 日秘密离开，甚或可以说秘密逃离，而会议不仅依然循常例而继续举行，而且还在 1415 年 4 月 6 日颁布谕令《此一神圣》（Haec sancta），宣布大公会议（的权威）在教宗（的权威）之上[3]；根据这一大公会议主义，逃走的教宗若望二十三世被找回，并且开启了针对他的法律程序，大公会议最终在 1415 年 5 月 29 日决定罢免教宗，而若望二十三世也接受了这一决定[4]。之后，格里高利十二世与大公会议达成一致，由他重新召开大公会议、并且自愿退位，他也的确于 1415 年 7 月 4 日宣布退位；国王西吉斯蒙德于 1415 年秋冬之间成功实施了一些列政治的操作，令西班牙作为第五个国家（natio）参加大公会议、并因此而脱离教宗本笃［十三世］，会议

[1] 就此请参见 Carl Mirbt, Kurt Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen 1967. Band I, Von den Anfängen bis zum Tridentinum. S. 477-478.

[2] 就此请参见 Thomas Frenz, Das Papsttum im Mittelalter. Böhlau Verlag, Köln Weimar Wien 2010. S. 58, 125.

[3] 就此请参见 Carl Mirbt, Kurt Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen 1967. Band I, Von den Anfängen bis zum Tridentinum. S. 477.

[4] 就此请参见 Carl Mirbt, Kurt Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen 1967. Band I, Von den Anfängen bis zum Tridentinum. S. 478.



也于 1417 年 7 月 26 日依据法律程序作出罢免他的决定[1]；此外，大公会议还作出反对胡斯派的决议[2]。

尽管本笃［十三世］不仅并未接受对于他的罢免，而且直到 1423 年 5 月 23 日逝世前都在以教宗名义行使相关职能，甚或还有克莱芒八世、本笃十四世以及本笃十五世三位继任者，然而这三位继任者，在教宗史上庶几乎毫无影响。无论如何，教宗分裂在教会史与教宗史上是重大事件，其影响深入不少教区、堂区以及家庭中，造成一些信仰者的迷茫与良心之痛苦，阻碍了教会改革、阻碍了人们对教会改革的承认，教宗职能的权威与执行力都明显下降，教宗也因此而至少部分地失去在国家之间、族群之间的运作力与影响力，庶几乎沦落为囿于意大利一隅的地方权能。

5. 文艺复兴的开端及其这一时期的教宗

在康斯坦茨大公会议上，马丁五世当选为被普遍承认的教宗，然而导致教宗分裂的问题并未解决，甚至更为尖锐[3]；而由于教会若干疆域在教宗分裂期间、

[1] 就此请参见 Carl Mirbt, Kurt Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen 1967. Band I, Von den Anfängen bis zum Tridentinum. S. 478. 关于康斯坦茨大公会议详尽过程，请参见 Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellsschaft), Darmstadt 2012. S. 260-264. Joachim Köhler, Die Päpste des Großen Abendländischen Schismas. In: Gestalten der Kirchengeschichte (11). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 12, Das Papsttum II. Vom großen Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 7-26. Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/2, S. 549, 551, 552-556.

[2] 就此请参见 Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/2, S. 556, 576, 584.

[3] 就此请参见 Carl Mirbt, Kurt Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen 1967. Band I, Von den Anfängen bis zum Tridentinum. S. 478. Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/2, S. 554-556. Rudolf Reinhardt, Martin V. und Eugen IV. In: Gestalten der Kirchengeschichte (12). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 12, Das

特别是其后期试图远离、甚或脱离教宗统治——其中不乏俗世政治势力的鼓噪，以至于教廷并未能迅速返回罗马，甚至还认为整个教廷在阿维尼昂能够更好地运作，因而在最终能够返回罗马之前先是驻跸于曼图阿（Mantua）、之后在翡冷翠（Firence），于是马丁五世也认为自己的当务之急是照拂好教会国家[1]；与此同时，不仅马丁五世、而且俗世政治权力的代表国王西吉斯蒙德也以军事方式针对波西米亚的胡斯派信徒[2]。由于教宗分裂——同时存在三个教廷，整个教会组织机构、人员构成之庞大几乎三倍于之前，必须精简之，于是教会结构改革迫在眉睫；而马丁五世又面对他所不能接受的大公会议主义理论，于是认为自己的另一个任务是重新确立教宗的领导地位，而康斯坦茨大公会议也在通谕《常态》（Frequens）中决定[3]，今后教会要定期召开大公会议——如此之决定，庶几乎亦是大公会议主义理论（大公主义或大公会议主义，本书在后文中的章节中将比较详尽阐释与分析这一点）的一种表现。

教宗欧根四世（Eugen IV., 1431-1447）依然以古典而华丽的方式对待当下的问题，甚或在其就任之初就试图以强力对待他的前任所从属的科罗纳家族，

Papsttum II. Vom großen Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 27-38.

[1] 就此请参见 Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellsschaft), Darmstadt 2012. S. 265-267. Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/2, S. 568, 571-572. Rudolf Reinhardt, Martin V. und Eugen IV. In: Gestalten der Kirchengeschichte (12). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 12, Das Papsttum II. Vom großen Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 29-32.

[2] 就此请参见 Thomas Frenz, Das Papsttum im Mittelalter. Böhlau Verlag, Köln Weimar Wien 2010. S. 59.

[3] 就此请参见 Carl Mirbt, Kurt Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen 1967. Band I, Von den Anfängen bis zum Tridentinum. S. 477. Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/2, S. 565-567, 571, 575, 577, 579, 583, 633. Rudolf Reinhardt, Martin V. und Eugen IV. In: Gestalten der Kirchengeschichte (12). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 12, Das Papsttum II. Vom großen Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 30.



以至于引起罗马人的抵抗，他也必须逃离罗马，直到 1443 年才能返回[1]；而问题远不止于此，更严重的在于教宗与巴塞尔（Basel）大公会议的矛盾与交锋，巴塞尔大公会议试图完成大公会议权威理论的建构[2]；马丁五世所召集的、于 1431 年 12 月 14 日在锡耶拿（Siena）召开的大公会议，被欧根四世试图于当年 12 月 18 日取消，然而这一取消行为并不成功，于是会议自其开幕始就演变为教宗与大公会议的较力；大公会议试图完成大公会议理论的建构，因而于 1439 年 6 月以不服从大公会议的名义宣布罢免了欧根，并于同年 11 月选出菲利克斯五世（Felix V., 1439-1449/1451）。欧根四世于 1438 年先在费拉拉（Ferrara）、后在翡冷翠召集了大公会议，巴塞尔会议参加者中的少数转移至此[3]；同年 3 月，希腊教会代表团在皇帝约翰八世与君士坦丁堡大主教的率领下拜会欧根四世，以商讨拉丁教会与希腊教会之间的联合以及求助于拉丁教会来抵抗土耳其的进犯[4]；会面与商谈甚为成功，德意志国王弗里德里希三世站在欧

---

[1] 就此请参见 Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/2, S. 574-575, 580, 583. Rudolf Reinhardt, Martin V. und Eugen IV. In: Gestalten der Kirchengeschichte (12). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 12, Das Papsttum II. Vom großen Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 32-36. Carl Mirbt, Kurt Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen 1967. Band I, Von den Anfängen bis zum Tridentinum. S. 481-487. 特别是 481 页。

[2] 就此请参见 Carl Mirbt, Kurt Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen 1967. Band I, Von den Anfängen bis zum Tridentinum. S. 487.

[3] 关于巴塞尔、费拉拉以及翡冷翠大公会议，请参见 Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellsschaft), Darmstadt 2012. S. 267-273. Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/2, S. 575, 576, 578, 579, 580, 581-582. Rudolf Reinhardt, Martin V. und Eugen IV. In: Gestalten der Kirchengeschichte (12). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 12, Das Papsttum II. Vom großen Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 36-37.

[4] 就此请参见 Carl Mirbt, Kurt Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen 1967. Band I, Von den Anfängen bis zum

根四世一边，加剧了欧根四世与巴塞尔大公会议的矛盾，最终导致 1449 年大公会议解散、菲利克斯五世退位[1]。

在此需要强调的是，由于教宗欧根四世长期滞留于翡冷翠、并且因此而有上佳之机会结交希腊学者，于是在他治下，教廷开启了人文主义的精神方向，翡冷翠主教座堂于 1436 年 3 月 15 日举行开堂仪式，教宗主持的祝圣典礼构成早期文艺复兴文化的高潮[2]；在耀眼的建筑、绘画、音乐等艺术之外，依然不能忽视的是，15 世纪的人文主义不过仅仅是自我封闭的精英小圈子的精致文化而已，而基督宗教以其大公教会之信仰而欢呼异教古典的文化及其复兴，却是 20 世纪、甚或 21 世纪当下此在的无良学者与意识形态中人不仅难以想象、无法想象的，而且也是尔曹之辈所不愿相信、也无法相信的！历经教父时代与中世纪以至于文艺复兴时期，古典哲学、宗教、文化与基督宗教哲学、信仰、传统，相互之间盘根错节、花萼相辉，共同造就人类辉煌的思想与艺术。

教宗尼阁老五世（Nikolaus V., 1447-1455）本人就是积极的人文主义者，并且由于重新建立了梵蒂冈图书馆而著名于世——教宗希克图斯四世（Sixtus IV., 1471-1484）赋予这一图书馆最终的组织与运作形式[3]；当然，尼阁老五世

Tridentinum. S. 482.

1 就此请参见 Thomas Frenz, Das Papsttum im Mittelalter. Böhlau Verlag, Köln Weimar Wien 2010. S. 60-61. Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/2, S. 585-586. Rudolf Reinhardt, Martin V. und Eugen IV. In: Gestalten der Kirchengeschichte (12). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 12, Das Papsttum II. Vom großen Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 37.

2 就此请参见 Thomas Frenz, Das Papsttum im Mittelalter. Böhlau Verlag, Köln Weimar Wien 2010. S. 61. 关于大公教会与人文主义、文艺复兴致关系及其对于他们的赞助，请参见 Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellsschaft), Darmstadt 2012. S. 276-280.

3 就此请参见 Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellsschaft), Darmstadt 2012. S. 274-275. Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/2, S. 653-657, 660-661, 668, 697. Alfred A. Strnad, Die Päpste der Früh- und Hochrenaissance. Von Nikolaus V. bis



分明也感觉到文艺复兴的消极方面，一个明显的例证在于，竟然有人（颇尔卡罗，Stefano Porcaro）将这位恰恰是积极的人文主义者与复兴古典文化的教宗视为古典的暴君，并且于 1453 年尝试暗杀他[1]；当其在位期间，君士坦丁堡沦陷于土耳其人之手，这不仅使得他的人文主义与复兴古典的积极行为蒙上阴影[2]，而且也使得他的后两任卡利斯特三世（Calixt III., 1455-1458）与碧岳二世（Pius II., 1458-1464）亦都被如何抵御土耳其人入侵的问题所困扰[3]。

教宗亚历山大六世（Alexander VI., 1492-1503）在位时，约略有两个重大事件，意大利的政治形势发生翻天覆地的变化，法国国王卡尔八世（Karl VIII.）从法国侵入、并推翻了翡冷翠的美第奇家族，由此开启了外邦政治势力（西班牙、法国以及后来奥地利）统治意大利的时代——直到 1861 年才在持续几十年的意大利复兴运动中宣告结束[4]；当此之时，也是欧洲扩张的时代，另外一件

Julius II. In: Gestalten der Kirchengeschichte (12). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 12, Das Papsttum II. Vom großen Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 40-41.

[1] 就此请参见 Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/2, S. 637.

[2] 就此请参见 Carl Mirbt, Kurt Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen 1967. Band I, Von den Anfängen bis zum Tridentinum. S. 487. Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/2, S. 592-593, 610.

[3] 就此请参见 Carl Mirbt, Kurt Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen 1967. Band I, Von den Anfängen bis zum Tridentinum. S. 490. Thomas Frenz, Das Papsttum im Mittelalter. Böhlau Verlag, Köln Weimar Wien 2010. S. 61. Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/2, S. 633, 641, 648, 656, 658, 671-672. Alfred A. Strnad, Die Päpste der Früh- und Hochrenaissance. Von Nikolaus V. bis Julius II. In: Gestalten der Kirchengeschichte (12). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 12, Das Papsttum II. Vom großen Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 41-42.

[4] 所谓意大利复兴运动（Risorgemengto），简言之，是指 1815 年至 1870 年意大利人抵抗外邦（或欧洲强国）政治势力、恢复意大利人统治的运动，就此以及教宗亚历山大六世在位时的相关政治事件（譬如卡尔八世的入侵），请参见 Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Hochmittelalter bis zum

重大事件，是欧洲对于美洲的发现，而教宗亚历山大六世颁布了通谕（Inter cetera），以这种权威的形式将新大陆划分给了西班牙与葡萄牙——通谕也成为后来 1494 年托德希拉斯（Tordesillas）条约的文本基础[1]，这一划分行为使得西班牙与葡萄牙在美洲新大陆以及其它其所殖民之地都享有护教权，这为后世一些殖民国家以其所享有的护教权来抗衡、甚或压制教会精神权能埋下伏笔——本书在较远的后文中将比较详尽阐释与分析这一点；不唯如是：这一排他性的划分是一种强势的政治行为，不仅开罪于欧洲其他国家，而且也伤及教宗的威望；况复如此：教宗还将在新大陆建立的教会完全交付于西班牙国王之手，在欧洲扩张与所谓"欧洲思维"形成之际[2]，这一行动使得某一国的国王能够支配教会内部的事务，并且由此使得欧洲俗世权力之间以及俗世权力与教会精神权能之间的关系更为纷纭复杂。

就个人而言，教宗尤里由斯二世（Julius II., 1503-1513）是一位典型的文艺复兴式的领袖，他同时也尝试以军事手段巩固、加强教会国家[3]，他在其任期内

Vorabend der Reformation. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/2, S. 663-664. Thomas Frenz, Das Papsttum im Mittelalter. Böhlau Verlag, Köln Weimar Wien 2010. S. 63. Alfred A. Strnad, Die Päpste der Früh- und Hochrenaissance. Von Nikolaus V. bis Julius II. In: Gestalten der Kirchengeschichte (12). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 12, Das Papsttum II. Vom großen Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 46-47.

[1] 就此请参见 Carl Mirbt, Kurt Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen 1967. Band I, Von den Anfängen bis zum Tridentinum. S. 494. Thomas Frenz, Das Papsttum im Mittelalter. Böhlau Verlag, Köln Weimar Wien 2010. S. 63. Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/2, S. 663, 665. Alfred A. Strnad, Die Päpste der Früh- und Hochrenaissance. Von Nikolaus V. bis Julius II. In: Gestalten der Kirchengeschichte (12). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 12, Das Papsttum II. Vom großen Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 46.

[2] 关于欧洲扩张、特别是所谓"欧洲思维"，请参见 Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellsschaft), Darmstadt 2012. S. 280-282.

[3] 就此请参见 Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/2, S. 668.



召集了最后一次中世纪大公会议——第五次拉特兰大公会议（1512-1517）[1]；教会史、教宗史由此迈入近、现代。

6. 教宗首席权作为牧灵的责任与传教的使命——早期传信部文献中所见

传信部在教宗格里高利十五世（Gegregor XV., 1621-1623）的宗座期成立于 1622 年主显节当天[2]，传信部的成立是教会史与教宗史上的重大事件，其成立之初的纲领与许多理念并非当时人们所能够完全理解的，传信部早期的文献在谈到教宗首席权、甚或普世首席权时，在"权威"以及"服务"、"职务"或"职务人"之间作了明确区分，在强调权威的同时，其重心或核心在于服务于人，在于对整体的基督宗教的以及对于全世界的普世责任，也就是其牧灵传教、传播基督信仰的使命与义务，在于建立正义秩序的使命与任务。恰恰在宗教改革与文艺复兴时期成立这样的传教机构、并且如此这般理解大公教会教宗首席权之宗旨，显得尤为重要；特别是在地理大发现之后、基督宗教的大传教时代，尽管之前与私人教产（亦即前文阐释与分析的 Investitur）相关联的守护者（护佑者，

[1] 就此请参见 Carl Mirbt, Kurt Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen 1967. Band I, Von den Anfängen bis zum Tridentinum. S. 498. Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/2, S. 669-674. Alfred A. Strnad, Die Päpste der Früh- und Hochrenaissance. Von Nikolaus V. bis Julius II. In: Gestalten der Kirchengeschichte (12). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 12, Das Papsttum II. Vom großen Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 47-48.

[2] 尽管传信部的前身至少能够追溯到十二世纪，然而并非一个固定常设机构，通常在不同而相似的名称下时而较长时间内一直存在，时而为某一事项或问题而临时组成，教宗格里高利十五世于 1622 年 1 月 14 日主显节诏集十三位枢机主教、两位蒙席以及一位秘书创设了固定的教会机构 Congregatio de Propaganda fide，是为传信部、并且直到今天，普世教会于 1972 年曾经庆祝其成立 350 周年；关于传信部的成立宗旨、历史及其法典权力等详情，请参见 Lexikon für Theologie und Kirche. Herder Verlag, Freiburg Basel Wien, Sonderausgabe 2006. Band 7, 249-252. Propagandaarchiv (Acta) Voi. 3 (1622-1625) f. 1[r]. Gerhard Harmann, Daten der Kirchengeschichte. Marix Verlag, Wiesbaden 2007. S. 108. 本书开笔写作这一部分，时在 2022 年 8 月 7 日，恰逢传信部成立四百周年，本书这部分文字权当忆念。

Patronat）意义上的传教系统曾经作出过不可忽视的重大贡献[1]，然而已经不适应时代与思想的发展，不仅持续限制了教宗与教会的积极影响，而且还不免被殖民地宗主国（殖民国家）利用为政治工具，以至于传播福音、荣主益人的旨趣被深深误解而蒙上阴影。传信部对于教宗首席权的阐释呈现出一种纲领性的、甚至是革命性的思想与意图，首先，要将传播福音从殖民政治中解脱出来，重新回溯到纯粹精神的基础之上，在各个教区与传教组织（不同的修会以及传教区的神职人员等）的工作下不仅传播信仰，而且努力消除误解；其次，要逐渐并及时将所建立的教会交付予当地的神职阶层与信众。这样的思想在当今并不稀奇——甚或是老生常谈，然而在十七世纪之初却并非一种被普遍理解与接受的理念，但是恰恰由于当时的这种不理解才更加呈现出传信部的必要性与重要性，才更加能看出传信部对于教宗首席权纲领性解释的必要性与重要性；总之，在宗教改革与新教兴起的时代、在新教已经开始大力传播的时代，教宗将建立

[1] 关于所谓护佑者、守护者也被理解为护教权或守护权（Patronat, Patronat in den Missionen），从概念上来看，是与相应责任、义务相关联的特惠身份的总称，为大公教会捐献教堂、土地等的人以及慈善家，被大公教会承认为守护者、护佑者，在教会法典学家看来，这不包括贵族身份（采邑领主、公侯伯爵等）的捐献者；从历史与教会法典学来看，这一概念产生于 12、13 世纪，其出现取代本书前文阐释与分析的 Investitur 概念，1917 年的《教会法典》还提及这一身份与权力（1448-1470 条），然而建议守护者们放弃这一身份与权力（1450-1451 条），以使得主教能享有完全的自由，1983 年的《教会法典》已经不再提及这一概念，然而也没有取消条款；从传教学角度来看，指的是 15 世纪之后葡萄牙、西班牙王室从罗马教宗所接受的在其海外领地通过教区的建立、教堂的建设、传教士的培养与资助而传播基督宗教信仰的义务（请注意：这是义务，不是权力），这两国由此而有相应的选拔传教人员、为教区推荐候选人以及征收十一税的权力，葡萄牙的海外领地更多的是在亚洲（集中在印度），沙勿略（Franz Xaver）就是在这样的背景下来到交趾支那（Cohinchina，中南半岛）。与之不同的是西班牙，其海外领地是美洲与菲律宾，西班牙国王与王室自 1568 年之后在护教权框架中成长为一种分封垄断权力机构，甚至委任最基层的教会职务，不仅禁止各教区与教廷来往，而且在其实际控制下各教区与教宗及教廷的来往也毫无可能，教会被彻底禁锢在殖民统治政府之下，所谓护教权被理解为殖民政府凌驾于大公教会之上的权力，而教会则沦为其一种下属机构；19 世纪以来，逐渐独立的拉美民族国家反对西班牙王室而提出护教权诉求，并且在长期反复之后达成国家与教会共存的模式（modus vivendi）。就此请参见 Lexikon für Theologie und Kirche. Herder Verlag, Freiburg Basel Wien, Sonderausgabe 2006. Band 7, 1481-1486.



正义秩序的使命意图与传播福音信仰的任务结合起来，或许并非那个时代的最佳选择，然而恰恰是那个时代、甚至是超出那个时代的时代精神与理念。

教宗格里高利十五世将信仰的保有、信守与传播视为其宗座期的重大而急迫的任务，而面临宗教战争（亦即后代史家所说的三十年宗教战争）的局面，则更加迫在眉睫的任务则是维护世界和平、特别是不同认信之间的和平，他给派往各地的使节的使命就是传播福音信仰与传介和平[1]。他在传信部第一次会议上委托三位枢机主教起草成立宣言，并于 6 月 22 日正式颁布之，文献包含若干重要元素，首先，强调教宗对其职务的时时警醒以及牧灵义务的深度尊重与遵从，将牧灵与传布福音视为主要的工作，在天主的指引与护佑下必须以最大的热情与全部的努力投入其间；如同主耶稣基督委托宗徒们向世人传布福音一样，要将在苦难中迷失的羔羊引导向基督的牧场中，而主导的任务落在伯多禄肩上，他由于主所奠定与委托的首席权而超出其他宗徒，其职责与义务尤为重要[2]；耶稣基督为羊群奉献出一切，教宗也必须如同基督一样作出一切努力，在

---

[1] 教宗格里高利十五世为派往葡萄牙、西班牙以及奥地利的特命使节都颁发了指导书（或指令书，Instruktio），所交代的使命就是传播信仰，维护和平；就此请参见 Vat. Geheimarchiv, Pio 124 f. 178r-195r, 204r-227r；他写给道明会总会长以及阿尔瑞斯教区（Arres）主教的信函庶几乎仅仅谈到这样的使命与任务；就此请参见 Propagandaarchiv, Miscellaanee varie Vol. 22 f. 12r; Vol. 2 (1622-1623) f. 69r. Josef Metzler, Päpslicher Primat als pastorale Verantwortung und missionarischer Auftrag in frühen Dokumenten der Propaganda-Kongregation. In: Konzil und Papst Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche. Festgabe für Hermann Tüchle. Herausgegeben von Georg Schwaiger. Verlag Ferdinand Schöningh, München Paderborn Wien 1975. S. 375. Georg Schwaiger, Die Päpste im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges. In: Gestalten der Kirchengeschichte (12). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 12, Papstum II. Vom großen Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 103-127 (109-111).

[2] 就此请参见 Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide I 2-4. Josef Metzler, Päpslicher Primat als pastorale Verantwortung und missionarischer Auftrag in frühen Dokumenten der Propaganda-Kongregation. In: Konzil und Papst Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche. Festgabe für Hermann Tüchle. Herausgegeben von Georg Schwaiger. Verlag Ferdinand Schöningh, München Paderborn Wien 1975. S. 376.

此教宗的牧灵任务被凸显出来，其意义在于将迷失的羊群引向基督的牧场，所谓迷失的羔羊指的应当是尚未认识基督宗教的无信仰者与宗教改革之后的新教信众，这一点——毋庸赘言——颇具十七世纪的时代特征，而超出这一时代的认识与理解力的是，教宗并未指责新教信众，而是将信仰的分裂视为自身的过错，以至于自己隐约怀有一种过错意识。其次，文献强调为“近人”、“邻人”服务的思想，这是传教时代福音传布及其所有相关努力的基础，基督命宗徒前往世界各地传布福音，这不仅是对伯多禄的耳提面命、而且是对所有宗徒与信众的期待与要求，不仅适用于所有信众，而且更多的是对主教、特别是对教宗的要求，其重要性直到当今都从未削减，以至于梵蒂冈第二次大公会议之《教会宪章》（第 25 款）几乎原文引述这份文献。

总之，由于其文献表述的并非是服务于信众，而是服务于人、服务于邻人、近人，于是我们庶几乎可以说，伯多禄首席权的目的与理由不仅在于大公教会与新教信众之福祉，而且恰恰更在于人的福祉、在于全人类的福祉。

服务品性与普世责任意识，不仅仅是格里高利十五世作为教宗对其个人作为职务承担者的要求，而且也是对大公教会所有枢机主教、主教、神职人员以及信众的要求，在传信部于 1622 年 1 月 15 日给各地宗座使节的通函中，特别告诫各地的使节、贵族、主教与信众，教宗的首席权并非权力与地位之涵义，而是在牧灵的责任与传布福音的意义上的服务于人的任务，不唯如是：通函还同时表述了这样的服务所立于其上的基础与所呈现的方式，教宗的最高职责中所有关涉人的灵魂福祉的事务，其中最大的是保持并传布大公教会的信仰，保持是教宗首席权第一个神圣使命，传布是在新的历史境况下教宗与年轻的传信部共同而全新的任务，这一全新任务的实施并非是要建立一种类乎于法庭的机构来监视人们，而是要以温润的方式与完全的圣爱奉献给皈依基督宗教信仰的人们，不仅通过宣证、交谈、对话、请求以及救济（救助），而且通过自身的



祈祷、忏悔、守斋等传布基督宗教大公教会之信仰，也就是说，并非要大张旗鼓、鼓噪唇舌，并非要自我膨胀为救世主、自我标榜为解放者、自我吹嘘为指明方向者，并以如此这般解放全人类的面貌出现，而是以温婉的静默与当地的人们同甘共苦，各地神职要经常向罗马报道当地情形，以得到教宗与传信部的指导，从罗马到当地所有人结成一种同谊或同职（cooperatori），形成一种共同的福传劳作；在其 1622 年 12 月 14 日颁布的日课《协同大众》（或《协同众多》，“Cum inter multiplices”）中要求自教廷以下全体神职人员、工作人员要心怀感激做到这一点，在 1623 年 1 月 31 日颁布的日课《罗马宗座之先导》（“Romanae Sedis Antistes”）强调，尊重皈依基督宗教信仰的印度波罗门贵族的习俗，允许他们保持一些原有的生活习惯，在这个意义上，教宗统领普世大公教会的首席权及其权威，并非是一种权力意识、地位意识，而是一种建设性的（或为了建设而来的，ad aedificationem）责任与义务意识[1]。

这些信函、传信部成立纲领等文献的起草者，是传信部秘书弗兰策斯科·英格利（Francesco Ingoli），在教宗格里高利十五世之外，传信部的成立他居功甚伟，他所起草的文献，并非以学院派的学术论证、而是以交谈磋商的对话风格、回忆追念的修辞文藻、共情共意的感人语气，娓娓道来教宗首席权的基本原则与理念[2]，我们庶几乎可以说：在不同认信之间以及不同宗教之间开对话之

[1] 就此请参见 Iuris Pontificii De Propaganda Fide Pars Prima, Vol. I. Romae 1888. 14-17. Memoria Rerum. I/1 38-78. Josef Metzler, Päpslicher Primat als pastorale Verantwortung und missionarischer Auftrag in frühen Dokumenten der Propaganda-Kongregation. In: Konzil und Papst Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche. Festgabe für Hermann Tüchle. Herausgegeben von Georg Schwaiger. Verlag Ferdinand Schöningh, München Paderborn Wien 1975. S. 377. A. Jann, Die katholische Missionen in Indien, China und Japan. Ihre POrganisation und das portugisische Patronat von 15. Bis ins 18. Jahrhundert. Paderborn 1915.

[2] 就此请参见 Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Band IV, Refomation – Katholische Reform/Gegenreformation. Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1999. S. 646. 以及 Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Band V, Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung. Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1999. S. 263, 310, 320.

先河。

在教宗乌尔班八世（Urban VIII., 1623-1644）逝世之后的宗座空窗期[1]，英格利撰写了给未来教宗的建议，阐释了他对伯多禄职权的理解，他并非以其聪慧之天资、而是以开诚布公的态度与未来的教宗坦诚相见，他认为，罗马教宗职务所涵盖的任务本质上是包罗万象的，于是担任这一职务的人必须是虔诚的、德高望重的，教宗周边的人也必须是器推令望的，因而教廷人员、特别是枢机主教与主教等的遴选、祝圣与就职，不仅要看其行政能力，而且更要看其德行，能力固然重要，但是德行同样是实证标准之一，这样说的理由在于，他们必须经常与享有最高职权与治权的教宗协作，共同给出教会的理念与长远目标，共同制定与实施教会的各种政策，以完成教会牧灵的使命与服务于人的义务。在教宗英诺森十世（Innozenz X., 1644-1655）继位三周之后[2]，英格利再度强调了教宗职务——包括主教职务——的上述职责，主教以及其他神职人选的质量关乎整体教会的发展[3]；在英格利看来，教宗职责的义务在于分权——如果这一职责（职务）被视为某种权威与权力的话，特别是在教宗所无法到达的地区，应当委派全权代表前往，这样说的原因在于，首席权并非教宗个人的，而是服务

---

[1] 就此请参见 Georg Schwaiger, Die Päpste im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges. In: Gestalten der Kirchengeschichte (12). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 12, Papstum II. Vom großen Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 103-127 (111-117).

[2] 就此请参见 Georg Schwaiger, Die Päpste im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges. In: Gestalten der Kirchengeschichte (12). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 12, Papstum II. Vom großen Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 103-127 (122-127).

[3] 就此请参见 J. Grisar SJ., Francesco Ingoli über die Aufgaben des kommenden Papstes nach dem Tode Urbans VIII. (1644). In : Archivum Historiae Potificiae 5 (Romae 1967). S. 289-324. Josef Metzler, Päpslicher Primat als pastorale Verantwortung und missionarischer Auftrag in frühen Dokumenten der Propaganda-Kongregation. In: Konzil und Papst Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche. Festgabe für Hermann Tüchle. Herausgegeben von Georg Schwaiger. Verlag Ferdinand Schöningh, München Paderborn Wien 1975. S. 379.



于人的，而服务于人就是许多人的义务，不仅是教宗、也是其他人的义务，英格利认为，主耶稣基督将带领灵魂的神圣权威并非给了作为自然人的伯多禄及其继承者，更非给了其他什么人——譬如俗世国王，以使之将其作为私人权力、作为庇护权力而滥用之，而是给了作为宗徒首座的伯多禄及其继承者罗马教宗，以令其服务于所有他人[1]，我们在此庶几乎能够说，这恰恰是大公教会“大公”之涵义！而任何俗世君王所谓庇护权的诉求以及将其作为私权利的滥用，都是对教宗首席权意义内涵的误解、甚至亵渎，都有可能阻碍、甚至阻止大公教会服务于世人的目的的付诸实施；英格利在写给奥古斯丁修会的公函中，指出了庇护权的弊端，当彼之时，提出庇护权诉求的俗世政客——葡萄牙、西班牙的君主们，自认为自己是教宗的使者，并且因此而介入、干涉、甚至监视教会所有内部事物，指派国家官员阻止大公教会传教事务，阻止各地教会人士前往罗马，而如果教会人士尝试联络罗马、前往罗马，则被拘捕——不仅在当地、甚至在罗马（被西班牙政府官员拘捕），进而被虐待、被关押监禁，俗世君主以各种强力手段阻止大公教会在当地的传布，阻止传教团体进入当地——譬如葡萄牙政府阻止意大利传教团体进入，担心他们获得葡萄牙国籍、成为葡萄牙公民，俗世政权介入几乎所有教会事务，教会的慈善捐赠也必须被俗世政权分派，而分派过程则充满徇私舞弊等腐败现象[2]；恰恰在面对俗世君主的这种庇护权诉求

[1] 在此英格利的表述是有所指的，他批判的是俗世政治权力干涉教会内部事务的现象，当彼之时，早期殖民国家葡萄牙国王、西班牙国王将自己视为教宗全权代表，认为自己对各地享有庇护权、甚至享有传教庇护权，并且阻止各地教宗使节与各教区主教（譬如东、西印度的以及菲律宾的马尼拉教区总主教）向罗马的例行呈报，英格利因此而再度强调首席权并非国王的、并非任何人的私权力，再度强调教宗首席权的责任与义务之意义内涵；就此请参见 Josef Metzler, Päpslicher Primat als pastorale Verantwortung und missionarischer Auftrag in frühen Dokumenten der Propaganda-Kongregation. In: Konzil und Papst Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche. Festgabe für Hermann Tüchle. Herausgegeben von Georg Schwaiger. Verlag Ferdinand Schöningh, München Paderborn Wien 1975. S. 380-381. 亦请参见本书不远的前文中关于护教权（特别是相关注脚中）的阐释与分析。

[2] 就此请参见 Ingoli, “Considerazioni del Secretario Ingoli circa il negotio de’ Scalzi Agostiniani.” Scritt. Orig. rif Congr. Gen. Vol. 259 f. 25^{rv}, 30^{r}. 英格利就庇护权问题论述甚多，他自己曾说过将这些文章以“Libretto”

时，更加呈现出教宗首席权真正内涵的价值与意义，或曰：当彼之时，教宗首席权才呈现出其权威意义，而这意义恰恰在于提示出首席权传布公义的信仰、护佑自由的价值、拒止邪恶的行径、服务世人的福祉之内涵，这未必不是人类古老而典雅的目的，在这个意义上，我们庶几乎能够说，尊重教宗首席权及其真正内涵意味着对人的尊重、对人的福祉的尊重。

英格利从阐释主教职责出发开掘并分析了教宗首席权的意义内涵，主教在其教区固然有其法典权力、甚至有其尊荣与地位，然而其服务信众与世人的责任与义务才是首要的，不能因其法典权力等而黯淡下来，由于主教比远来的传教团体更了解其教区，于是他应当协助传教修会，譬如帮助其分配人力、物力到最需要的地方；在英格利看来，如同主教法典权力所涵盖的职责一样，首席权的内涵是尽义务而服务世人，而服务并非任何人的专享权利，而是所有人应尽的义务，正是在这个意义上才有众多传教修会的传教士分享、分担教宗的责任与义务，前赴后继、前仆后继，学习当地语言、融入当地文化、服务当地人民，甚至埋骨当地青山[1]，在这个意义上，我们庶几乎可以说，首席权并非意味

（《袖珍集》）之名结成了文集，然而一直未见出版，就此请参见 Josef Metzler, Päpslicher Primat als pastorale Verantwortung und missionarischer Auftrag in frühen Dokumenten der Propaganda-Kongregation. In: Konzil und Papst Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche. Festgabe für Hermann Tüchle. Herausgegeben von Georg Schwaiger. Verlag Ferdinand Schöningh, München Paderborn Wien 1975. S. 381.

[1] 英格利完全同意并支持传教士们在前往各地之前学习当地的语言，然而他更加主张在当地通过语言考试，当地教区主教可以对传教士进行语言考试，也就是说，传教士不仅单纯学习语言，而且还要深入当地之文化，通晓当地历史、风俗等，在他看来，语言考试并非一种学院派考核形式、不必在罗马或本国进行，而是一种融入当地文化的长期而自动的过程；如果考量 1623 年 6 月 24 日、甚至 1707 年 10 月 4 日的教宗宪令要求传教士必须在传信部通过语言考试的情形，那么我们无疑可以说，英格利的观点尤为超越其所处之时代、尤为重要而值得重视。就此请参见 Congregazioni Particolari. Vol. 1 f. 247^{r}-248^{r}. Collectanea Romanae I 5 n. 6; 91-92 n. 273; Josef Metzler, Päpslicher Primat als pastorale Verantwortung und missionarischer Auftrag in frühen Dokumenten der Propaganda-Kongregation. In: Konzil und Papst Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche. Festgabe für Hermann Tüchle. Herausgegeben von Georg Schwaiger. Verlag Ferdinand Schöningh, München Paderborn Wien 1975. S. 384.



着权力意识，并非意味着所有权力的、甚至所有政治强力的集中、集合，并非意味着集权、甚至极权，恰恰相反：意味着一种非核心意识、非核心化以及去核心化，意味着大公教会所有人的共同担当。

而德不孤者必有邻，长期在传信部档案馆工作的威利亚姆·雷斯立（William Leslie，亦作 William Lesley）受教宗克莱芒十一世（Klemens' XI.，1700-1721）委托[1]，于 1705 年发表专题研究报告，其所深切关注与论述的问题，是所有信众、特别是"这位罗马人"——指的当然是罗马教宗——的责任与义务，认为最具意义与可能实施的服务在于，教宗作为伯多禄首席宗座的继承者要更多承担服务责任；在圣城罗马为人们的福祉祈祷、为传教团体祈祷，由此唤起人们对传教团体等的精神与物质支持——由于各地直接向罗马邮寄邸报，于是在罗马能够比较方便知晓各地的情形；服务世人是《圣经》对所有人提出的爱邻人、爱近人的要求，当然首当其冲是对教宗的要求，这一点也是教宗首席权中所包含的服务要素，其牧灵与传布福音信仰的服务事功则呈现其首席权的普世性，这是首席权最本真的任务与最高的荣誉，是教宗最应当尽的义务[2]。

[1] 就此请参见 Heribert Raab, Das Jahrhundert der Aufklärung. In: Gestalten der Kirchengeschichte (12). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 12, Papstum II. Vom großen Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 141-158 (145-147). Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Band V, Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung. Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1999. S. 146-151.

[2] 雷斯利的报告标题甚长，在此不拟引述，并且有长、短两个版本，请参见 Scritt. Orig. rif. Congr. Gen. Vol. 560 (1707) f. 139^{r}-150^{v}; 154^{r}-163^{r}; Memoria Rerum Band. II 43-44. Josef Metzler, Päpslicher Primat als pastorale Verantwortung und missionarischer Auftrag in frühen Dokumenten der Propaganda-Kongregation. In: Konzil und Papst Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche. Festgabe für Hermann Tüchle. Herausgegeben von Georg Schwaiger. Verlag Ferdinand Schöningh, München Paderborn Wien 1975. S. 385-386.

三、结语——走出中世纪的教宗与教会

在教会史与教宗史、甚或在俗世史的意义上，马丁·路德的宗教改革庶几乎能够被视为一个将近代与中世纪分开的标志性事件[1]，而教宗们的某些错误处置也是导致信仰分蘖的原因之一；固然，路德与宗教改革所深切关怀的旨趣是批评教宗、特别是批评教宗的赎罪券实践，在此之所以说“赎罪券实践”，是因为必须强调的是：路德批评的重点并非在于赎罪券本身，或者说并未批评、甚或指责教宗设置赎罪券的意图，反而认为其意图是恰当的，他所批评、甚至严厉谴责的是对于赎罪券的布道，换言之，他所批评的是对于征收赎罪券的理由的阐释，更何况在布道中的阐释还可能、甚或已经引起更多错误的诠释；表面看，路德与教宗冲突的根源固然在罗马，然而更确切地说，在于俗世政治权力介入教会内部事务、在于教会精神权能与俗世政治权能的冲突及其结果，以至于教宗不得不在罗马重新建构教廷、教会国家行政机构等，并且同时还要支持文艺复兴等，以至于教宗与大公教会成为文艺复兴与人文主义的支持者、承载者[2]——所有这些都需要额外的财政支出与赞助支出（本书在较远的后文中还将提及教宗与大公教会对于文艺复兴的支持），以至于冲突的根源并非仅仅罗马与德国所决定的，并非仅仅地域的因素所限定的，并非仅仅财政的因素所限定的。本质上，文艺复兴时期的教宗职务与职权以及教宗的若干政策，并非宗教改革的内在而急迫的理由，从外在来看，宗教改革的真正理由是十六世纪不断变化

---

1 就此请参见 Carl Mirbt, Kurt Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen 1967. Band I, Von den Anfängen bis zum Tridentinum. S. 501-515. 徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学与国家政治思想研究》，北京：商务印书馆，2020 年 12 月，中册，第 840-982 页。

2 颇有坊间小儿与学界尔曹之辈认为，教宗与教会反对文艺复兴，稍有常识者皆知其观点庶几乎毫无文献基础、荒谬至极，在此不拟引述；而实际情形恰好相反，教宗与大公教会不仅在人文精神上与组织结构上、而且在人才与资金上普遍大力支持文艺复兴，就此请参见 Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/2, S. 634-676.



着的以及变化了的政治形势、经济境况、军事处境等（譬如各王室与各国统治者个人统治色彩的加强以及由此带来的与教廷关系的变化，奥斯曼帝国的扩张，地理大发现以及与东方特别是东亚世界的新经验），所有这些都需要重新界定教宗的地位及其职务与职权的意义；从内在来看，局限在意大利的教会国家也不得不在俗世的国家关系中以利益政治为目的，而教宗既是教会精神领袖、又是教会国家元首，于是教宗职务、职权在教会组织内的普世权威与在教会国家中的俗世政治权威也需要更清晰地限定；一言以蔽之，教宗在文艺复兴与人文主义时代庶几乎必须放弃一些普世诉求，而这些诉求在之前则是理所当然的。然而无论如何，如果宗教改革能够被视为风暴的话，那么十六世纪初期的教宗们在风暴前的宁静中亦并非毫无作为，而如何恢复其教会内的一种职权的完满性（plenitudo potestatis），如何确定其教会内的法典地位、法律地位以及如何确定其在教会国家中的统治，似乎是教会领导层更为深切关心的问题，以至于原本极为重要的神学研究与牧靈工作反而位居其次，以至于无暇顾及土耳其人的武力扩张，致使其不仅于 1453 年攻陷君士坦丁堡，而且 1526 年几乎占领全部匈牙利，甚或于 1529 年兵临维也纳城下；尽管这些事件发生的原因并非仅仅单方面在于教宗与大公教会——当然也有来自于土耳其、欧洲俗世政治权力以及新教教会方面的原因，然而如同教宗哈德良六世（Hadrian VI., 1522-1523）所说：疾病始于罗马，也要从这里开始痊愈与更新[1]！这不仅是一种在责任与义务面前的勇于担当，而且是一种为了人性的荣誉感而充满尊严的忏悔，

---

[1] 就此请参见 Carl Mirbt, Kurt Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen 1967. Band I, Von den Anfängen bis zum Tridentinum. S. 516-520. Thomas Frenz, Das Papsttum im Mittelalter. Böhlau Verlag, Köln Weimar Wien 2010. S. 63. Erwin Iserloh, Die Päpste im Zeitalter der Reformation und des Konzils von Tient. Von Leo X. bis Pius IV. In: Gestalten der Kirchengeschichte (12). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 12, Das Papsttum II. Vom großen Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 62. Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Reformation – Katholische Reform / Gegenreformation. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band IV, S. 108-109.

这不仅为生发于罗马而已然涌动的教会内在的改革思潮与努力开启了突破口，而且为其付诸实施展开了辽阔的空间；而教会改革一时之间却动力不足，则要批评教宗哈德良六世的前任良十世（雷欧十世，Leo X.，1513-1521）以及他的后任克莱芒七世（Clemens VII., 1523-1534）[1]。

《玛窦福音》所记载的耶稣话语“你是伯多禄（磐石），在这磐石上，我要建立我的教会”（《玛》16，18），是教宗领导大公教会的合法性与权威性的初始原则与基础，宗徒之首伯多禄的继承者们在不同的侧重点上实践并加强了这一原则与基础，在良一世（Leo I.）、格拉修斯一世（Gelasius I.）以及格里高利一世（Gregort I.）侧重于理论上的纲领性建构之后，尼阁老一世（Nikolaus I.）在九世纪尝试贯彻教宗职务与职权的普世诉求，这是具有历史意义的尝试；而教宗普世诉求或以普世诉求而行事的教宗职务与职权，直到“主教职务争论”时才比较稳固地确定下来；在教会史与教宗史上，四位良教宗为此贡献卓著，良一世（Leo I., 440-461）强调教宗所享有的教会精神领袖与俗世政治领袖的双重门徒品性，良四世（Leo IV.，847-855）为此默默努力、闷头发大财，不仅在毫无俗世皇权的赞襄下抵御了外来（阿拉伯）的威胁，而且在面对拜占庭的强势时确保了罗马的独立性，良九世（Leo IX.，1049-1054）将新的元素注入教会组织结构与俗世机制，使教会及其成员领受众多俗世职务，而良十世（Leo X.，1513-1521）则更关注于教会国家的建设，在紧凑的罗马视野中对于文艺复兴时期世界的巨大变化则感受无多。

---

[1] 就此请参见 Carl Mirbt, Kurt Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen 1967. Band I, Von den Anfängen bis zum Tridentinum. S. 496-497, 498. Erwin Iserloh, Die Päpste im Zeitalter der Reformation und des Konzils von Tient. Von Leo X. bis Pius IV. In: Gestalten der Kirchengeschichte (12). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 12, Das Papsttum II. Vom großen Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 53-60. Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/2, S. 498-499. 672-676.



无论如何，教宗既是教会国家的俗世领袖，又是基督宗教教会（更多的是罗马天主教大公教会）的精神领袖，其双重角色在中世纪庶几乎理所当然，然而当此欧洲扩张、信仰分蘖以及无神论开始甚嚣尘上之时，则显得越来越难以统合；教会国家俗世统治所带来的不断上升的高额支出，使得教会的负债亦不断增加，教廷行政改革同样迫在眉睫；十六、十七世纪之间，一些教宗对于自己家族过度的照拂，也被十九世纪以及二十世纪初的教会史家视为主要问题，而在当今的史家看来，这已然是无足轻重的问题了。

十六世纪中期，即使在罗马天主教大公教会内部，宗教性的改革与更新至少也初露端倪，并且如同本书在不远的前文中所提及的：教会改革几乎与教会同样古老；在此必须强调与明确提示的是，这是被称为“天主教改革”（catholic reform，katholische Reform）的教会内在的改革，与所谓针对或呼应宗教改革的改革（Gegenreformation）迥然不同——坊间、甚或学界尔曹之辈谓之“反改革”，此则大谬不然矣！所谓 Gegenreformation 并非是反对宗教改革的改革或所谓反改革，而是教会国家内在的政治改革，与马丁·路德的宗教改革是两种不同类型的事件。尽管天主教大公教会与新教教会多次尝试共同讨论内在信仰问题，然而并不成功，于是天主教会于 1545 年在特利腾召开大公会议，中间经过长期的休会，终于在 1563 年不仅对神职人员与普通信众宣布了关涉信仰的原则性的规定，而且给出了对于所谓老的信仰的信理定义[1]，这一定义具有法典意义上的准确明晰；这是在一个共同宗教（基督宗教）内部界定信仰的分殊，

[1] 就此请参见 Carl Mirbt, Kurt Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen 1967. Band I, Von den Anfängen bis zum Tridentinum. S. 591, 655-658. Erwin Iserloh, Die Päpste im Zeitalter der Reformation und des Konzils von Tient. Von Leo X. bis Pius IV. In: Gestalten der Kirchengeschichte (12). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 12, Das Papsttum II. Vom großen Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 75-77. Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Reformation – Katholische Reform / Gegenreformation. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band IV, S. 491-492, 514-515, 519-520.

这一在共同宗教内部纤毫必至地界定信仰分殊的形式是否足够智慧，在此不作理论；而教廷在颁布特利腾大公会议决议等文献时，也不得不考虑俗世国家对教会以及教会所作决定的巨大影响，以至于大公会议的一些决议（通谕等）被推迟很久才颁布。此外还应提及的是，当此之时，自十三世纪诞生的宗教裁判所展现出更强大、被核心掌控的运作力。

尽管在教会内部，教宗碧岳五世（Pius V., 1566-1572）励精图治，在教会内改革，然而在国际政治上，教宗职能与影响力越益衰弱，作为一种普世权力的表现，也仅仅在 1570 年罢免英国女王伊丽莎白一世与教宗保禄五世（Paul V., 1605-1621）于 1607 年对于威尼斯的褫夺教权令[1]，教宗职能越来越呈现为来自意大利的一种中等强国的权力，其与天主教国家间亦充满龃龉，而矛盾冲突的最终结果，则往往是教宗败北；而各国新教教会的权力与影响，也仅仅是与教宗者等量齐观而已；在缔结 1648 年威斯特法伦合约时，教宗也派出了代表，然而其影响仅仅是边缘性的，甚或微乎其微[2]。

十八世纪，教宗职权在日益甚嚣尘上的理性主义与无神论面前受到进一步挤压，俗世政权也介入宗教问题，强迫教宗克莱芒十四世（Clemens XIV.,

---

[1] 就此请参见 Thomas Frenz, Das Papsttum im Mittelalter. Böhlau Verlag, Köln Weimar Wien 2010. S. 64, 197-198. Gaston Castella, Papstgeschichgte Band II, von der Wiedererneurung der katholischen Kirche bis Leo XIII. S. 71-73, 80-83, 123, 138. Georg Schwaiger, Die Päpste der Katholischen Reform und Gegenreformation. Von Pius V. bis Leo XI. In: Gestalten der Kirchengeschichte (12). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 12, Das Papsttum II. Vom großen Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 82-86. Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Reformation – Katholische Reform / Gegenreformation. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band IV, S. 653-654.

[2] 就此请参见 Georg Schwaiger, Die Päpste im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges. Von Paul V. bis Innocenz X. In: Gestalten der Kirchengeschichte (12). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 12, Das Papsttum II. Vom großen Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 141-157 [154-155]. Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Reformation – Katholische Reform / Gegenreformation. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band IV, S. 555, 651, 664-665, 682.



1769-1774）于 1773 年解散耶稣会[1]；在法国大革命影响下，教宗一度失去教会国家，只是在欧洲复辟的框架下才被恢复[2]，本书在后文相关章节中还将探讨这一点。而十九世纪之后，碧岳九世（Pius IX., 1846-1878）于 1859 年拒绝承认哈布斯堡王国，其理由在于：奥地利的士兵也是圣父的子民，这成为教会国家的终结[3]，或者说：至少是这一终结的开端！尽管教会国家在 1870 年被纳入意大利民族国家，然而教宗作为俗世国家与教会精神领袖的的双重角色近乎于终结；碧岳九世及其继任者——教宗良十三世（Leo XIII., 1878-1903）——并不愿意看到、也不愿意接受他们对于俗世统治、特别是对于罗马统治的失去，于是号召信众不必参加意大利民族国家的政治机构之中（亦即所谓 Non expedit）[4]，这在政治上是否智慧也是值得考虑的，这样说的理由在于，不仅意大利教会一时失去了在国家政治中表述与维护自身权益以及施加影响力的重大机会与绝佳可能性，而且教宗领导的教会国家的地位也一时成为所谓“罗马问题”，所幸通过大公教会智慧的外交斡旋，教会国家与意大利国家于 1929 年签订了拉特兰条约，如同其它国家一样，意大利终于也承认罗马为独立教会国家，

---

[1] 就此请参见 Heribert Raab, Das Jahrhundert der Aufklärung. Von Clemens XI. Bis Clemens XIV. In: Gestalten der Kirchengeschichte (12). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 12, Das Papsttum II. Vom großen Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 154-155. Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band V, S. 633.

[2] 就此请参见 Thomas Frenz, Das Papsttum im Mittelalter. Böhlau Verlag, Köln Weimar Wien 2010. S. 65. Gaston Castella, Papstgeschichgte Band II, von der Wiedererneurung der katholischen Kirche bis Leo XIII. S. 71-73, 80-83, 123.

[3] 就此请参见 Gaston Castella, Papstgeschichgte Band II, von der Wiedererneurung der katholischen Kirche bis Leo XIII. S. 501-504. Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Zwischen Revolution und Restauration. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band VI/1, S. 739-740.

[4] 就此请参见 Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Zwischen Anpassung und Widerstand. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band VI/2, S. 86-100. Gaston Castella, Papstgeschichgte Band II, von der Wiedererneurung der katholischen Kirche bis Leo XIII. S. 515-519. Klaus Schatz SJ, Pius IX. In: Gestalten der Kirchengeschichte (12). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 12, Das Papsttum II. Vom großen Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 184-202.

享有独立的政治、军事、外交等一切独立国家所享有的完整之主权[1]。

在此需要强调的是，俗世政治影响力的损失并非仅仅有负面的效应，较少关联俗世政治的教宗职务反而赢得更多、更新、更高的精神与道德的权威；尚在本笃十五世（Benedikt XV., 1914-1922），就已经仅仅投身于国际政治，尝试为第一次世界大战缔结和平条约（尽管并不成功）[2]，碧岳十二世（Pius XII., 1939-1958）就犹太人问题阐释其鲜明的立场[3]，若望二十三世（Johannes XXIII., 1958-1963）召开第二次梵蒂冈大公会议[4]，保禄六世（Paul VI., 1963-1978）[5]与若望·保禄二世（Johannes Paul II., 1978-2005）在国际政治中的巨大影响[6]，

[1] 就此请参见 Erwin Iserloh, Pius XI. In: Gestalten der Kirchengeschichte (12). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 12, Das Papsttum II. Vom großen Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 257-277 [265-266]. Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Zwischen Revolution und Restauration. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band VI/1, S. 696-705. 所谓“罗马问题”至此也基本解决，就此请参见 Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Die Weltkirche im 20. Jahrhundert. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band VII, S. 51-62.

[2] 就此请参见 Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Die Weltkirche im 20. Jahrhundert. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band VII, S. 22-24. Georg Schwaiger, Benedikt XV. In: Gestalten der Kirchengeschichte (12). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 12, Das Papsttum II. Vom großen Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 241-256.

[3] 就此请参见 Rudolf Lill, Die Macht der Päpste. Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaeer 2006. S. 157-161. Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Die Weltkirche im 20. Jahrhundert. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band VII, S. 79-96. Georg Schwaiger, Pius XII. In: Gestalten der Kirchengeschichte (12). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 12, Das Papsttum II. Vom großen Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 278-296.

[4] 就此请参见 Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Die Weltkirche im 20. Jahrhundert. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band VII, S. 110-151. Andreas Lindt, Johannes XXIII. In: Gestalten der Kirchengeschichte (12). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 12, Das Papsttum II. Vom großen Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 297-311.

[5] 就此请参见 Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Die Weltkirche im 20. Jahrhundert. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band VII, S. 212-229. Georg Schwaiger, Paul VI. In: Gestalten der Kirchengeschichte (12). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 12, Das Papsttum II. Vom großen Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 312-326.

[6] 就此请参见 Rudolf Lill, Die Macht der Päpste. Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaeer 2006. S. 175-197,



特别是本笃十六世（Benedikt XVI., 2005-）[1]与当下的教宗方济各（Francesco）亦是有目共睹的。

行文至此，我们能够在结构上对于教宗职务在中世纪的发展作出如下九个方面的总结：

首先，从时间出发来看，中世纪的教宗职务的发展并非一帆风顺、毫无顿挫与挫折而一路向前成为具有普世性精神权能的，而是不断呈现出各种不同形式的危机、反覆与断裂：在君士坦丁大帝皈依基督宗教信仰之后——以至于历史学家称之为君士坦丁转折，基督宗教罗马大公教会在罗马帝国中、协同罗马帝国、与罗马帝国一道，共同历经了东哥特人、东罗马帝国等不同事件，随之而来的则是加洛林王朝的统治以及十一世纪前后更加强化的政治体制；在这样的历史过程中教宗职务、权能及其意义也不断变化，在罗马、在意大利、以至于在欧洲与全部相关地域，不同时期的各种政治势力、政治局势左右欧洲及其以外的历史，各种俗世政治权力杂沓纷纭、犬牙交错，它们不仅在中世纪及其后的历史中、而且自教宗职务之伊始，就扮演极为重要的角色，也就是说，影响教宗职务与职权的因素，并非仅仅教会内部的、单一的，而是教会内外多方面的。

其次，从大公教会内部结构来看，教宗与主教们的关系也是同时被普世性与同谊性所决定；尽管罗马的地位自公元一世纪就已经奠定、并且一再被强调，然而并非总是一如既往之重要，罗马的地位在中世纪、特别是在九世纪与十一世纪得到强化，教宗并非仅仅是罗马主教而已，而是同时不仅享有普世大公教会最高领袖的职能与权能，而且享有教会国家的最高领导者的职能与权能，尤

205-215. David A. Seeber, Johannes Paul II. In: Gestalten der Kirchengeschichte (12). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 12, Das Papsttum II. Vom großen Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln. S. 327-342.

[1] 就此请参见 Rudolf Lill, Die Macht der Päpste. Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaeer 2006. S. 224-232.

其在主教职务争论得以圆满解决之后，这一点尤为明显地呈现出来；大公教会的精神权能的凝聚与提升、教会组织与行政体制的核心化，也呈现在作为整体的枢机主教所不断赢得的重大意义，特别是呈现在教宗选举对于枢机主教团的依赖性中；当然，在此也必须提示的是，尽管枢机主教们在教会内部追求一种寡头式的教会统治，然而它们毕竟无法完全摆脱重要的贵族家族、特别是罗马贵族家族所施加的俗世政治的影响。

其三，从大公教会内在诉求来看，尽管教宗职务与职权的设想不断理论化、纲领化，其设置亦不断合法化、法典化，然而相关设想、纲领与理论在不同时期的政治实践中并非总能具有贯彻力，或者更确切地说：并非总能具有贯彻的可能性！早在十二世纪之时，教宗英诺森三世就明确要求大公教会精神权能先于作为俗世政治权力的皇权与其它所有俗世权力，随后教宗博尼法兹八世在通谕《至圣唯一》之中更加强调了这一诉求，这不仅是教宗的诉求，而且庶几乎也是大公教会的诉求。当然教宗博尼法兹八世的通谕不仅是这一诉求的最高表述，而且在政治实践中几乎从未有贯彻的可能性，究其无法贯彻的原因，大约恰恰是因为诉求过高以及俗世政治权力的强势；然而无论如何，在此必须提示的是，尽管这一诉求在政治实践上对于大公教会而言类乎于泥牛入海、杳无声息，但是却给出了一个崭新的思维方向，也就是说，这一从大公教会法典及其法典思维而来的思考在教会内部引发了大公会议主义的理论，而在整体上则激发了后代思想家在法学、法理学、特别是法哲学层面对人民主权的设问、思考与建构，由此所能够提出的法哲学、法理学以及政治哲学的问题是：究竟什么是权力？究竟谁享有权力？究竟谁有权力立法？究竟为谁而立法？法究竟是什么？带着这样的问题与对这些问题的思考，大公教会从中世纪走入人文主义、文艺复兴以及教会改革的近现代，带着这样的问题与思考，欧洲率先从近现代地理决定的疆域国家、民族构成决定的民族国家、政府宣示的主权国家最终走向权力在民的公民国家的现当代。



其四，从大公教会内在诉求与现代国家政治思想关系来看，不唯大公教会职务、职权以及组织结构的制度化、体制化，况复早已存在的教会革新的意图、构思与实践，不仅奠基在古典的哲学与罗马法的传统之中，而且这样的意图与实践甚或早于近现代人们对俗世国家政治体制、法律制度的构思及其这种国家的形成，也就是说，在中世纪晚期首先在教会国家呈现出重要性的是：原始证书与证件、原始文献以及提供这些的相关行政机构，关涉行政事务的书面公文的登记与庋藏，相互矛盾的法律原则的协调以及所有当下事件的讨论、特别是法学的讨论及其这些协调与讨论的载记（譬如 Decretum Gratiani，亦即《格拉田法令》）[1]；这些在教会国家中重要的结构性因素所能够提出的问题，也正是教会法典学家所深切关注与思考的：究竟谁对国家事务享有发言权？究竟什么是现代法学与政治哲学的基础？如何才能够罢免一位不称职的国家领导者（譬如如何罢免一位不称职的教宗）？如何与非基督宗教信徒签订契约？教会与国家究竟是什么关系？这些问题对于现代国家无不具有重要意义。

其五，从教宗同时作为宗教领袖与国家元首之身份出发来看，从中世纪俗世政治势力针对大公教会的强度能够呈现出一个基本事实，即教宗作为罗马大公教会领袖同时也是教会国家领导者，不仅是精神领袖，而且是教会国家之领袖，也就是说，罗马在空间的意义上既是宗教与政治的、又是俗世的、俗世国家与教会国家的，教宗职务不仅享有精神权能，而且享有俗世政治权力，自教宗格里高利一世以来（590-604）、特别是七、八世纪以至于九世纪，在与皇权达成一致与协议之后（譬如 817 年的 Hludowicianum、962 年的 Ottonianum 以及之后的 Constitutio Romana），尽管这样的一致与协议在很大程度上是为了联合皇权而抵御强大贵族家族的政治势力，然而大公教会毕竟能够因此而于

[1] 就此请参见 Claudia Zey, Werner Maleczek, Andreas Fischer, Ralf Lüzelschwab, Claudia Märtl, Quellen. In: Jürgen Dendorfer und Ralf Lützelschwab (Hrsg.), Geschichte des Kardinalats im Mittelalter. Anton Hiersemann, Stuttdart 2011. S. 40-62.

1059 年颁布教宗选举令、1179 年制定选举的多数规则以及 1274 年制定并颁布选举章程，并且由此而由枢机主教团在大公教会内部自由选举其教宗，以至于如果不考量 1378 年的教宗分裂的话，那么自 1179 年以后教宗继任问题基本不会为大公教会带来实质性危机；尤为重要的是，尽管有俗世政治势力的干预、甚或教会内部复杂因素的扰动，然而无论如何，无论作为教会精神领袖、抑或是作为教会国家领导者，教宗都并非是某个家族、某个党派世袭罔替的，而是在真正稳定而有效的法典所规定的法律程序中被选举出来的，这一选举形式也成为近现代国家选举国家（政府）领导者的典范；此外同样重要的是，由于教宗是由枢机主教团选出的，所以任何一个单一的贵族家族都无法单独操控这一选举，如果一些贵族家族意图对教宗选举施加影响，则必须通过枢机主教团、通过寻求其中的枢机主教为自身的代理，而枢机主教为了自己心仪的候选人也未免寻求贵族家族的政治势力以施加影响，于是近现代国家的议院、议员体制以及代议制亦初露端倪。

其六，从大公教会与现代疆域国家及多民族统一国家之关系出发来看，在教会结构与行政体系制度化、体制化的同时，特别是自英诺森三世以来，教会所深切关注的首要问题或主导问题是教会国家的疆域问题，这庶几乎也是作为精神权能与俗世政治权能的历代教宗所有政治与宗教行为的主导动机，是他们所有这项行为所围绕的核心；在中世纪繁复杂沓、变幻不定的政治环境中，以教宗为国家领袖的教会国家在疆域上亦处于一种不断重建、不断新建的状态中，直到十三世纪之后才相对稳定，教宗才以其相对稳定的疆域而不仅是大公教会的精神领袖，而且同时是俗世国家统治者；教会国家的境况，或者说复杂、甚或恶劣的政治环境，决定了教会一方面必须应对俗世政治权力与势力的挤压、蚕食、甚或侵蚀与吞噬，另一方面又必须在并非冲突的关系中敦亲睦邻、联合相应的俗世政治势力以保持自身疆域的领土完整与和平稳定；相应于此，以教宗为首的教会国家的经济与军事的重要性则不言而喻，政治、军事、宗教等因



素构成的完整主权下的现代疆域国家、多民族国家的雏形于此可见一斑。

其七，从大公教会内在政治与欧洲近、现代政治关系出发来看，与此相关联的是，尽管教宗自大公教会草创伊始就并非仅仅代表一个坐落于罗马城的教会，而是整个大公教会的领袖，然而自阿维尼昂时代以来教宗职务与职权则越来越具有普世性；古典晚期与中世纪早期，教宗的活动领域从罗马出发、以罗马为中心，而中世纪、特别是主教任职争论展开之后，在相当长一段时间内、并且由于诸多原因，教宗似乎不得不驻跸于罗马之外，以至于产生"教宗在哪里，哪里就是罗马"（Ubi Papa, ibi Roma）之说，尤其当圣地耶路撒冷失去之后，罗马更赢得新的意义，然而尽管如此、并且尽管教宗在阿维尼昂建立了教廷，驻跸罗马之外毕竟使得教宗史由此同时也呈现为一种流亡史；在阿维尼昂时代结束之后，尽管教宗返回罗马，尽管罗马城似乎沦陷为某种地区性首府的境地，然而罗马已然不再仅仅是古典意义上的罗马，已然不再仅仅是区域地理与国家政治意义上的罗马，而是更多地赢得普世性，罗马已然成为普世概念与象征，拉特兰宫作为罗马主教的座堂也逐渐退隐于后，梵蒂冈成为教宗的官邸与象征，教宗在阿维尼昂所建立的教廷也成为欧洲近现代宫廷的模样，已然成为欧洲各国、各王室模仿的对象。

其八，从教宗政治与大公教会内在贵族家族精英（或谓之曰军功集团）关系出来看，尽管罗马及其精英阶层不断展现其新的意义与重要性，然而依然存在而不能忽视的是，家族政治势力与追随者的声势在教宗选举中依旧具有重要性，这一点从古典晚期以来几乎没有什么变化，贵族家族甚至尝试直接操控教宗选举，当枢机主教团兴起之后，贵族家族同样也试图将其影响施加于其中；同时，贵族家族亦并非一无是处，尽管他们出于诸多不同之理由而往往处于复杂纠结的关系中、甚或矛盾重重，然而不同贵族家族之间也在矛盾冲突与利益交换之中代表教会改革的不同方向，结党并非意味着必定营私，从外在原因上

来看，尽管不同家族的结党往往是由对家族的忠诚与情感以及家族间利益所决定的，然而从内在结果与效应上来看，一则，结党更多的意味着在较大的政治主题、政治动机中具有不同的思想与纲领、理论与方法，再则，结党同样意味着教宗职务与职权的重要性（否则，不必围绕它而结党）以及家族政治必然、必定、毕竟在国家公共政治体系内的运作，最终三则，教会法典所制定的教宗选举制不断影响家族继承制，以至于素来操控国家政治的家族政治、结党政治（国家领导层的家族控制与家族继承制）也受到积极的影响与促动，甚或不同党派在国家政治中也逐渐在某种程度上不断模仿选举制。

其九，从大公教会内在职能体系及其立法基础出发来看，教宗职务与职权在其朝向体制化、制度化的发展过程中，不仅一直在很大程度上与法的传统相关联，而且更为重要的是不断法典化、法律化、法制化，这一点从古典晚期以来的立法与法律文献之蒐集中即可窥见一斑，而这也为加洛林王朝、特别是十一世纪以来的法学理论与实践指出方向；教宗职务与职权以及教廷行政运作的法典化等，同时也促进、包含并带动了整体的教会运作的法律化，譬如教会组织结构、运作机制、神职人员的薪俸与职务任免等，都有教会法典的严格规范，此外，自十二、十三世纪、特别是十四世纪以来，教会的经济、财政体系及其运作以及对于诸如此类者之监督，也同样在教会法典的规范之下；对于整体的欧洲而言，教宗职务与职权不仅在法律、法律程序的意义上具有重大影响，而且恰恰由于教宗职务与职权的历史并非是单一方面的，而是政治的、立法的、法律与法学的、哲学与神学的、信理的以及礼仪仪式的历史，因而在这些方面全方位、广正面、宽纵深、大视野、立体性奠定了欧洲发展的基础，影响、甚或在很大程度上决定了欧洲发展的历程。

总而言之，从耶稣基督到伯多禄，从伯多禄到伯多禄圣殿，罗马天主教大公教会奠定在逻各斯的道成肉身之中、奠定在圣言成为血肉之中，在天主圣神



的运作下，从最初的宗徒团体发展为普世大公教会，其间艰难困苦，最终玉汝于成；就本书的主题而言，教会与教宗的历史、特别是教宗首席权的历史，以不同的形态（主动的、被动的、反应的、施动的）、在多重意义上长期而深刻地影响了欧洲、以至于世界的历史进程，甚或构成了欧洲与世界历史的极为重要的部分，大公教会、教宗、首席权是我们理解欧洲（欧洲史）、世界（世界史）、政治思想（政治思想史）、政治哲学（政治哲学史）、以至于人类自身的重要入手点与关键概念；大公教会自草创伊始，就不仅在自身哲学与神学的建构中汲纳古典思想，而且迅速而从容地向古典与其后的世界吟颂出自己的思想，不仅在自身组织结构与行政运作机制的不断完善中汲纳古典国家的构成形态与内涵，而且迅速适应了、甚或赢得新的帝国与民众，不仅在教会内部及时论证了门徒之首的神性超验权力，而且持续而有效地将其贯彻于牧靈与政治实践之中，罗马以及以它为代表的教会早期信仰团体，从仅仅具有区域性意义的有限性帝国城市（尽管是首都）与地方性组织，发展为普世大公教会，以至于罗马主教作为教会精神领袖享有其相应的权威，以至于罗马与教宗首席权由此不仅在精神权能与俗世权能层面同时赢得普世意义，而且对于俗世政权而言亦具有政治意义——尤其是至少自十一世纪始这一具有普世意义的首席权得到普遍承认——特别是其首席权及其论证对于近现代国家领导权的法学、法理以及法哲学与政治哲学的论证至少具有参照意义；教宗、首席权及其下车伊始就逐渐展开的法理化、法典化以及体制化等等，不仅自身犹如一个多面体而呈现出一种多样性，而且这一多样性也不断带来教会精神权能与俗世政治权能之间、教会内部以及不同俗世政治权能之间的张力关系、利益关系，教宗也是不同的社会团体与政治团体或支持、或反对的对象，教宗的精神与俗世权威并非强迫而来的，反对之是被允许的、也是自由的，而赞襄之亦同样是出于自由的意愿！

参考文献

Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide I 2-4.

Collectanea Romanae I 5 n. 6; 91-92 n. 273.

Congregazioni Particolari. Vol. 1 f. 247^{r}-248^{r}.

Ingoli, "Considerazioni del Secretario Ingoli circa il negotio de' Scalzi Agostiniani." *Scritt. Orig. rif Congr. Gen*. Vol. 259 f. 25^{rv}, 30^{r}.

Iuris Pontificii De Propaganda Fide Pars Prima, Vol. I. Romae 1888.

Memoria Rerum. Band I/1. Band II.

Propagandaarchiv (Acta) Voi. 3 (1622-1625) f. 1^{r}. Gerhard Harmann, Daten der Kirchengeschichte. Marix Verlag, Wiesbaden 2007.

Propagandaarchiv, Miscellaanee varie Vol. 22 f. 12^{r}; Vol. 2 (1622-1623) f. 69^{r}.

Carl Mirbt, Kurt Aland, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen 1967. Band I, Von den Anfängen bis zum Tridentinum.

Vat. Geheimarchiv, Pio 124 f. 178^{r}-195^{r}, 204r-227^{r}.

Lexikon für Theologie und Kirche. Herder Verlag, Freiburg Basel Wien, Sonderausgabe 2006. Band 7.

Etienne Anheim, Blake Beattie, Ralf Lützelschwab, "Die Kardinäle des avignonesischen Papsttums (1305-1378). Kreaturen des Papstes, Sachwalter partikularer Interessen und Mäzene." In: Jürgen Dendorfer und Ralf Lützelschwab (Hrsg.), *Geschichte des Kardinalats im Mittelalter*. Anton Hiersemann, Stuttdart 2011.

H. H. Anton, "Von der byzantinischen Vorherrschaft zum Bund mit den Franken.



Von Sabinian bis Paul I." In: *Gestalten der Kirchengeschichte (11). Herausgegeben von Martin Greschat*. Band 11, Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln.

Gaston Castella, *Papstgeschichgte Band II, von der Wiedererneurung der katholischen Kirche bis Leo XIII*.

Jürgen Dendorfer und Ralf Lützelschwab (Hrsg.), *Geschichte des Kardinalats im Mittelalter*. Anton Hiersemann, Stuttgart 2011.

Odilo Engels, "Von den Staufen zu den Anjou. Von Honorius III. Bis Nikolaus IV". In: *Gestalten der Kirchengeschichte* (11). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 11, Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln.

Thomas Frenz, *Das Papsttum im Mittelalter*. Böhlau Verlag, Köln Weimar Wien 2010.

Johannes Fried, Die Päpste im Karolingerreich. Von Stephan III. Bis Hadrian II. In: *Gestalten der Kirchengeschichte* (11). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 11, Das Papsttum I. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln.

Horst Fuhrmann, Gregor VII., "Gregorianische Reform" und Investiturstreit. In: Gestalten der Kirchengeschichte (11). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 11, Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln.

J. Grisar SJ., Francesco Ingoli über die Aufgaben des kommenden Papstes nach dem Tode Urbans VIII. (1644). In : *Archivum Historiae Potificiae 5* (Romae 1967).

Gert Haendler, Das Papsttum unter gotischer und byzantinischer Herrschaft von

Hilarius bis Pelagius II. In: *Gestalten der Kirchengeschichte* (11). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 11, Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln.

Karl Hausberger, Die Päpste in Anignon. Von Clemens V. bis Gregor XI. In: *Gestalten der Kirchengeschichte* (11). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 11, Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln.

Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt 2012.

Peter Herde, Cölestin V. "Der Engelpapst". In: *Gestalten der Kirchengeschichte* (11). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 11, Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln.

Erwin Iserloh, Die Päpste im Zeitalter der Reformation und des Konzils von Tient. Von Leo X. bis Pius IV. In: *Gestalten der Kirchengeschichte* (12). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 12, Das Papsttum II. Vom großen Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln.

Pius XI. In: Gestalten der Kirchengeschichte (12). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 12, Das Papsttum II. Vom großen Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln.

A. Jann, Die katholische Missionen in Indien, China und Japan. Ihre POrganisation und das portugisische Patronat von 15. Bis ins 18. Jahrhundert. Paderborn 1915.

Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Chalkedon bis zum



Frühmittelalter. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band II/2.

Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Frühmittelalter bis zur gregorianischen Reform. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/1.

Handbuch der Kirchengeschichte. Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band III/2.

Handbuch der Kirchengeschichte. Reform-Katholische Reform/Gegenreform. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band IV.

Handbuch der Kirchengeschichte. Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung. Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1999. Band V.

Handbuch der Kirchengeschichte. Zwischen Revolution und Restauration. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band VI/1. Band VI/2.

Handbuch der Kirchengeschichte. Die Weltkirche im 20. Jahrhundert. Herder, Freiburg Basel Wien 1999. Band VII.

Georg Jenal, Gregor I., der Große. In: Gestalten der Kirchengeschichte (11). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 11, Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon.Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln.

Friedrich Kemmpf SJ, Innocenz III. In: Gestalten der Kirchengeschichte (11). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 11, Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln.

Joachim Köhler, Die Päpste des Großen Abendländischen Schismas. In: Gestalten der Kirchengeschichte (11). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 12, Das Papsttum II. Vom großen Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln.

Johannes Laudage, Ad exemplar primitivae ecclesiae. Kurie, Reich und Klerusreform von Urban II. Bis Calixt II. In: Hubertus Seibert, Stefan Weinfurter (Hrsg.), Reformidee und Reformpolitik im spätsalisch-frühstaufischen Reich (Quellen und Abhandliungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte 68). Mainz 1992.

Rudolf Lill, Die Macht der Päpste. Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaeer 2006.

Andreas Lindt, Johannes XXIII. In: Gestalten der Kirchengeschichte (12). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 12, Das Papsttum II. Vom großen Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln.

Ralf Lützelschwab, Zur Geschichte des Kardinalats im Mittelalter. Ein historischer Überblick. In: Jürgen Dendorfer und Ralf Lützelschwab (Hrsg.), Geschichte des Kardinalats im Mittelalter. Anton Hiersemann, Stuttdart 2011.

Werner Maleczek, Die Kardinäle von 1143 bis 1216. Exklusive Papstwähler und erste Agenten der päpstlichen plenitude potestatis. In: Jürgen Dendorfer und Ralf Lützelschwab (Hrsg.), Geschichte des Kardinalats im Mittelalter. Anton Hiersemann, Stuttgart 2011.

Josef Metzler, Päpslicher Primat als pastorale Verantwortung und missionarischer Auftrag in frühen Dokumenten der Propaganda-Kongregation. In: Konzil und Papst Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche. Festgabe für Hermann Tüchle. Herausgegeben von Georg Schwaiger. Verlag Ferdinand Schöningh, München Paderborn Wien 1975.

Heribert Raab, Das Jahrhundert der Aufklärung. In: Gestalten der



Kirchengeschichte (12). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 12, Papstum II. Vom großen Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln.

Rudolf Reinhardt, Martin V. und Eugen IV. In: Gestalten der Kirchengeschichte (12). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 12, Das Papsttum II. Vom großen Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln.

Klaus Schatz SJ, Pius IX. In: Gestalten der Kirchengeschichte (12). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 12, Das Papsttum II. Vom großen Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln.

Franz-Josef Schmale, Die Anfänge des Reformpapattums unter den deutschen und lothringisch-tuszischen Päpste. Von Clemens II. Bis Alexander II. In: Gestalten der Kirchengeschichte (11). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 11, Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln.

Das Papsttum im Zeitalter Bernhards von Clairvaux und der frühen Staufer. Von Honorius II. Bis Cölestin III. In: Gestalten der Kirchengeschichte (11). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 11, Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln.

Tilmann Schmidt, Bonifaz VIII. In: Gestalten der Kirchengeschichte (11). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 11, Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln.

Matthias Schrör, Metropolitangewalt und papstgeschichtliche Wende

(historische Studien 494) Husum 2009.

David A. Seeber, Johannes Paul II. In: Gestalten der Kirchengeschichte (12). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 12, Das Papsttum II. Vom großen Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln.

Georg Schwaiger,Die Päpste im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges. In: Gestalten der Kirchengeschichte (12). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 12, Papstum II. Vom großen Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln.

Benedikt XV. In: Gestalten der Kirchengeschichte (12). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 12, Das Papsttum II. Vom großen Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln.

Pius XII. In: Gestalten der Kirchengeschichte (12). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 12, Das Papsttum II. Vom großen Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln.

Paul VI. In: Gestalten der Kirchengeschichte (12). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 12, Das Papsttum II. Vom großen Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln.

Georg Schwaiger (Herausgegeben), Konzil und Papst Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche. Festgabe für Hermann Tüchle. Verlag Ferdinand Schöningh, München Paderborn Wien 1975.

Hubertus Seibert, Stefan Weinfurter (Hrsg.), Reformidee und Reformpolitik im spätsalisch-frühstaufischen Reich (Quellen und Abhandliungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte 68). Mainz 1992.

Alfred A. Strnad, Die Päpste der Früh- und Hochrenaissance. Von Nikolaus V. bis



Julius II. In: Gestalten der Kirchengeschichte (12). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 12, Das Papsttum II. Vom großen Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln.

Claudia Zey, Das Kardinalskollegium zwischen 1049 und 1143. In: Jürgen Dendorfer und Ralf Lützelschwab (Hrsg.), Geschichte des Kardinalats im Mittelalter. Anton Hiersemann, Stuttgart 2011.

Claudia Zey, Werner Maleczek, Andreas Fischer, Ralf Lüzelschwab, Claudia Märtl, Quellen. In: Jürgen Dendorfer und Ralf Lützelschwab (Hrsg.), Geschichte des Kardinalats im Mittelalter. Anton Hiersemann, Stuttdart 2011.

Harald Zimmermann, Das dunkle Jahrhundert. Ein historisches Porträt. Graz/ Wien/Köln 1971.

Die Päpste des „dunklen Jahrhunderts“. Von Johannes VIII. bis Sutri. In: Gestalten der Kirchengeschichte (11). Herausgegeben von Martin Greschat. Band 11, Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln.

徐龙飞:《循美之路——基督宗教本体形上美学研究》, 北京: 商务印书馆, , 2016 年。

徐龙飞:《立法之路——本体形上法哲学与国家政治思想研究》, 北京: 商务印书馆, 2020 年。

The Medieval Background of papal Primat and Infallibilitas or rather their political Meaning Hic et Nunc

XU Longfei (Peking University)

Abstract: This article has his main theme not only about the papal Primacy and Infallibility, but also on their political meaning contemporary; After the orientation of methodic it discusses at first mainly the medieval background even to the 19. Centry, and then the question about the reference of the church- and profane history, multy strained moments of inner-church- and profane political structure, Pope and his reform, investitur, schism of Pope etc. at the end is conclusion on the contemporary meaning of the discussed question in several aspects.

Keywords: Pope, Primacy, infallibility, church-reform, investitur





一般论文

Articles

A Covenant Reading of the Warning Passage in Hebrews 6: 4-8

JIANG Tian（Trinity Evangelical Divinity School）

Abstract: The warning passages in Hebrews demonstrate the two sides of salvation - redemption and judgment - a dichotomy consistent with the covenant model. The primary debate among scholars over these warning passages is whether Christians will lose their salvation. Hebrews 6:4-8 is the center of all warning passages, and interpretations of these passages are divided into two leading schools of thought, Arminianism and Calvinism. This paper attempts to combine the Arminian and Calvinist readings of the warning passages through the lens of covenant theology and to demonstrate that the warning passages in Hebrews are the same as the warning passages elsewhere in the New Testament, which uses the Old Testament covenant model. The New Testament authors imitated the Old Testament prophets in warning the covenant people, both community and individual, not to bring judgment but to call for repentance. The prophetic warning passages in Hebrews are not a judgment on the apostate's final state of salvation, but a call to repentance.

Keywords: Covenant, Hebrews, repentance

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202306_(20).0004

GRAMMATICAL, TEXTUAL, AND LEXICOGRAPHICAL ISSUES

The immediate context of verses 4-6 is an exhortation (the subjunctive of φερώμεθα in verse 1 indicates an exhortation, not discipline).[1] The author of

[1] Elder argues that the other three warning passages in Hebrews (5:11-6:20, 10:26-39, 12:25-39) are also often understood "to be functioning in a hortatory, exhortative, or paranaetic



Hebrews uses the first person in verses 1-3 and the third person in verses 4-8, which also implies that he believes his readers are not apostates.[1] The ἀγαπητοί in verse 9 also indicates that the author is convinced that they can hold on to salvation.[2] Therefore, this warning passage is for Christians to understand the importance of holding on to the faith to the end. This is consistent with Jesus' discourse on the Mount of Olives that "the one who stands firm to the end will be saved" (Matthew 24:13 NIV). It is the lifelong follower of Christ that can "move beyond the elementary teachings about Christ and be taken forward to maturity" (Hebrews 6:1).

Verses 4-6 use five participles (φωτισθέντας, γευσαμένους, γενηθέντας, γευσαμένους and παραπεσόντας) to form one sentence. The sentence is structured starting with an article (τοὺς) with a series of participles linked by τε…καὶ…καὶ…καὶ. According to Granville Sharp's rule, each participle should modify the same article.[3] Although these five participles are parallel in terms of syntax, the relationship between these participles is still under debate, especially the fifth participle. Many believe the fifth participle παραπεσόντας should be

---

manner ."Nicholas A Elder, "The Oratorical and Rhetorical Function of Hebrews 6:4-12," *Conversations with the Biblical World* 34 (2014): 252.

[1] Paul Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text*, The New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans, 1993), 317–18.

[2] Dr. Harris argues that the τὰ κρείσσονα in verse 9 "parallel the land that receives a blessings in Heb 6:7, which is associated with persevering faith." See Dana M. Harris, "The Eternal Inheritance in Hebrews: The Appropriation of the Old Testament Inheritance Motif by the Author of Hebrews" (Trinity Evangelical Divinity School, 2009), 195.

[3] Although the structure does not strictly obey Granville Sharp's rule, the first four participles can be identified as substantival participles. What is more, the placement of the adverb ἅπαξ implies that "each participle applies to the same group" see Dana M. Harris, Andreas J. Köstenberger, and Robert W. Yarbrough, *Hebrews* (Nashville, UNITED STATES: B&H Publishing Group, 2019), 11n, http://ebookcentral.proquest.com/lib/tiu/detail.action?docID=5973414.

considered as an adverbial participle because it is far away from the article τοὺς. This is a possible scenario, but I tend to see all the five participles as adjectival participles. So my translation of the παραπεσόντας is "those…who have fallen away". I think the second to fourth participles should explain further the experience to which the first participle refers, that is, the person who has experienced being enlightened. According to the context, being enlightened includes three parts: having tasted (γευσαμένους) the heavenly gift, having become (γενηθέντας) sharers of the Holy Spirit, and having tasted (γευσαμένους) the good word of God and the powers of the coming age. Therefore, the main structure of this sentence can be understood as follows: Those who are enlightened once ...... and who have fallen away from the truth are impossible to restore again to repentance.

The word ἀδύνατον indicates that it is impossible for God to restore apostates to repentance (μετάνοια). On the one hand, God is not willing to save the apostate demonstrating the sovereignty of God. On the other hand, the author of Hebrews says that it is impossible to restore to repentance, not grace (being enlightened). Repentance is an act of faith; the inability to repent is essentially the absence of saving faith.[1] Therefore, the word ἀδύνατον points to those who have not been born again. The emphasis in this warning passage is on the essence of salvation, not on Christian identity or experience. One who is not born again, although he has experienced God's grace, may still end up in apostasy.

According to BDAG, the word ἅπαξ can point to "a single occurrence" or

[1] Koester argues that repentance "refers to a decisive movement from sin to death." Therefore, the inability of these apostates to repent shows that their sins are not forgiven. See more discussion by Craig R. Koester, *Hebrews: A New Translation with Introduction and Commentary*, 1st ed., The Anchor Bible ; v. 36 (New York: Doubleday, 2001), 312–13.



"decisively unique, once for all."[1] However, as we can see from the "again" (πάλιν) in verse 6, the ἅπαξ, in this case, should be a quantitative once, which is the "Christian initiation."[2] In either case, the author emphasizes that the experience of "being enlightened" is not repeatable. To be "enlightened" means to be transformed in one's inner life (BDAG, 1074) and also indicates one can see and receive the knowledge of the truth (Heb 10:26,32).[3]

The participle γευσαμένους (γεύομαι) describes a thoroughly Christian experience of those who have been enlightened.[4] The author of Hebrews uses the same word γεύομαι to describe that Jesus Christ tasted of death for everyone (Heb 2:9). Therefore, both "tasted the heavenly gift" and "tasted the good word of God and the powers of the coming age" manifest they have received and experienced God's sufficient grace. What is more, the double usage of γεύομαι also indicates a personal relationship engagement.[5] The apostates become (γίνομαι) sharers (μετόχους) in the Holy Spirit manifests they are in the work of God. Ellingworth argues that μετόχους "suggests a less than fully personal activity of the Holy Spirit at this point."[6] Just like their ancestors in the

---

[1] Frederick W. Danker, *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*, Third edition. (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 97.

[2] See the discussion by Peter Thomas O'Brien, *The Letter to the Hebrews*, The Pillar New Testament Commentary (Grand Rapids, Mich: William B. Eerdmans Pub. Co., 2010), 220.

[3] See the discussion of linguistic and conceptual parallels between φωτισθέντας and Exodus 13:21, Nehemiah 9:12. O'Brien, *The Letter to the Hebrews*, 221.

[4] Thomas R. Schreiner, *Commentary on Hebrews*, Biblical Theology for Christian Proclamation (Nashville, Tennessee: B&H Publishing Group, 2015), 184.

[5] Allen suggests that "it shares an appeal both to the inaugurating the Pentecostal gift of the Spirit among the community and also the evidential function that such a gift had for the reception of the new covenant", see David M Allen, "'The Forgotten Spirit': A Pentecostal Reading of the Letter to the Hebrews?," *Journal of Pentecostal Theology* 18.1 (2009): 57.

[6] Ellingworth also believes that "elsewhere (especially 9:8;10:15), the personal activities of the Holy Spirit is associated with revelation in scripture." Therefore, they enjoyed the fullness of

wilderness, although all were led out of Egypt by God, most of them perished because they did not have true faith. The following words ῥῆμα and δυνάμεις also recall the Exodus.[1] Therefore, the author does not deny that apostates have these experiences but warns those who have these experiences not to take them as a guarantee of salvation. The true believers will hold on to the hope even to the end (Heb 6:11).

According to TLG, the compound word ἀνασταυροῦντας appears 37 times, but only once in the NT, with the remaining occurrence in the early Church Fathers' literature, also in the discussion of Hebrews 6:6. The word ἀνασταυρόω in Josephus or other extra-biblical Greek simply means "crucify, with the idea of nailing someone up ἀνά on a cross."[2] However, Ellingworth argues that ἀνασταυροῦντας should translate to "recrucifying" in the immediate context. Since the redemption of the cross of Jesus Christ has been fully accomplished, to crucify Jesus again would mean denying the salvation of Christ. This is why the author emphasizes that it was the apostates themselves (ἑαυτοῖς) who recrucified Jesus. The logical relationship between ἀνασταυροῦντας and παραδειγματίζοντας is not clear, but I tend to take them as the reason for why the restoration is impossible. This also proves that these apostates did not possess the true salvation of Christ but only experienced the effects that salvation brings.

This image from nature describes the end of the apostates. As the Gospel records, fig trees that do not bear fruit are to be cut down, and those that do not bear good fruit are to be thrown into the fire (Matthew 7:16-20; Luke 3:8-9,

---

God's grace, both for individual and collective salvation. See, Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, 321.

[1] Harris, Köstenberger, and Yarbrough, *Hebrews*, 11o.

[2] Ellingworth argues that the crucifixion in Hebrews must be a "fresh crucifixion." See the discussion by Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, 324–25.



6:43-44, 13:6-9). Μεταλαμβάνει is modified by ἀπὸ τοῦ θεοῦ, which points to the ultimate benefactor. Agricultural metaphors such as land and rain are also a theme of blessings and curses in the Old Testament.[1] The phrase κατάρας ἐγγύς can be translated as "a curse hangs over it," which demonstrates God's severest final judgment.[2] Therefore, the image of "thorns and thistles" does not point to discipline but the final judgment. This is similar to the prophetic language of warning and judgment in the OT. However, even the most severe warnings of the prophets in the OT were not intended to bring Israel to destruction, but to compel them to repentance through warnings. I believe the author of Hebrews also used this prophetic warning to bring these "apostates" to repentance.

THE WARNING PASSAGES IN THE OT BACKGROUNDS

The majority of the readers of Hebrews would have been people of Jewish background.[3] However, Gentiles were likely included, especially the "God-fearers" who were influenced by Judaism.[4] The author of Hebrews implies that the readers are in the midst of persecution and suffering (Hebrews 2:18; 10:32-34; 12:4;13:13). This external pressure may well have led Christians to retreat to Judaism, where they would not have been persecuted because Judaism at that time was protected by the Roman government (Religio Licita).[5] Therefore, the author of Hebrews warns that apostates will suffer severe consequences.

---

[1] Harris, Köstenberger, and Yarbrough, *Hebrews*, 11r.

[2] Peter Thomas O'Brien, *God Has Spoken in His Son: A Biblical Theology of Hebrews*, New Studies in Biblical Theology 39 (Downers Grove: InterVarsity Press, 2016), 190.

[3] Not all readers of Hebrews are necessarily Jewish. Recent studies suggest that it was likely written to "Gentiles who were influenced by the observance of Jewish customs." See the discussion by Constantine R. Campbell, *Reading the New Testament as Christian Scripture: A Literary, Canonical, and Theological Survey*, Reading Christian Scripture (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2020), 406.

[4] Andrew T. Lincoln, *Hebrews: A Guide* (London ; T & T Clark, 2006), 38.

[5] O'Brien, *The Letter to the Hebrews*, 13.

Hebrews uses a lot of OT background, so we have to read the warning passages in a larger OT context. In this warning passage, for example, the author refers to these impossible-to-repent people as apostates. However, on the one hand, the word ἀφέντες (6:1) does not necessarily refer to the absolute apostasy in the OT.[1] We cannot assume that these apostates do not have any possibility of repentance either. On the other hand, the apostasy in the OT often points to the whole Israelites as the covenant people. The covenant people were not always the elect, and many Israelites were not saved in the OT. As Moses warned the Israelites in the wilderness, although they were in the covenant, they proved that they were not the elect when they all eventually died out due to apostasy caused by unbelief. Hebrews 6:4-8 uses the third person to warn against those apostates among the covenant people but uses the second person (ὑμῶν) in verse 9 to contrast (δὲ) the elect as having (ἐχόμενα) salvation.

The author of Hebrews uses OT typology to show God's salvation, such as using the Israelites in the Exodus to describe the author's contemporary community of believers. In other words, the author considers his readers the new Exodus community. I agree with Gleason that "the author's rich use of Old Testament citations and allusions are vital to a proper understanding of the spiritual condition of those warned, the danger of falling away (3:12), the impossibility of repentance (6:6), and the nature of the coming judgment (6:8)."[2] Therefore, I believe the author of Hebrews was probably imitating Moses in warning the church of his day not to turn away from God as the Israelites had

---

[1] David Lewis Allen, *Hebrews*, New American Commentary 35 (Nashville, Tenn: B & H Publishing Group, 2010), 381.

[2] However, I disagree with Gleason that they are "genuine believers in danger of forfeiting covenant blessings and of undergoing the physical discipling of God while escaping final judgment. " See the discussion of the OT background of Hebrews by Gleason, Herbert W. Bateman, and Gareth Lee Cockerill, *Four Views on the Warning Passages in Hebrews* (Grand Rapids, Mich: Kregel Publications, 2007), 340–57.



done in the Exodus. Most Israelites died in the wilderness, and God was not pleased with them (1 Corinthians 10:5). God warned them through Moses and urged them to repent, but those Israelites who perished reflected their lack of true faith. This is precisely what the author of Hebrews was concerned about and why the author used these warning passages.

The warnings of Hebrews against apostasy and perseverance in faith are consistent with the other books of the NT.[1] For example, in 1 John, the apostle warned against the Antichrist and the practice of the hope of eternal life in faith. There are many similar teachings in the NT that seem contradictory, such as Paul's justification by faith and James' justification by works. Faith and works are two sides of the same coin, and they are not contradictory, but both are essential. The apostate's "inability to repent" as stated in Hebrews does not conflict with the teaching of salvation elsewhere in the Scriptures. The gospel of Jesus Christ includes not only salvation but also warning and judgment. Salvation and judgment are also two sides of the gospel. Therefore, we need to understand the warning passages in Hebrews in a larger context of the NT.

A COVENANT READING OF HEBREWS 6:4-8

There are five significant interpretations of Hebrews 6:4-8: "(1) the Loss of Salvation view, [which is the classical Arminian view]; (2) the Hypothetical view; (3) the Tests of Genuineness view, [which is the classical Reformed View]; (4) The Means of Salvation view, which is the variation of the Tests of Genuineness view; (5) The Loss of Rewards view."[2] Dr. McKnight also purposes the covenant-community view, which emphasizes the warning is not about the rejection by God of individual but "local covenant community when that community as a

---

[1] D. A. Carson, *An Introduction to the New Testament*, EPub ed. (Grand Rapids, Mich: Zondervan, 2009), 615. Zondervan. Kindle Edition.

[2] Allen, *Hebrews*, 370–77.

whole turns away from God's will."[1] The covenant-community view emphasizes the warning to the community but risks overlooking individual responsibility. The classical Arminian view believes that a true believer can lose salvation, while Calvinists distinguish between the elect and the reprobate.[2] The Reformed view believes both the elect and the reprobate can taste God's salvation, but the apostate to whom Hebrews refers is not a true believer but the reprobate.

The Hypothetical view originates from the conditional translation "if they have fallen away" (παραπεσόντας), which I have discussed above that the participle should be considered as adjectivally rather than adverbially according to the immediate context. Therefore, the conditional "if" cannot be sustained with the substantival use of παραπεσόντας. The Hypothetical view also weakens these warnings because warnings are only hypothetical and do not necessarily happen. The Means of Salvation view argues that the warning passages are future-oriented. "God preserves Christians by means of warning and conditional promises."[3] The Loss of Rewards view holds that the apostates point to the true believers. However, they will not lose their salvation or perish forever but lose their reward at the judgment seat of Christ. The Loss of Rewards view weakens the warning, which makes people feel that the apostate will only lose something rather than the entire life.

Each of the five different views has its strengths and weaknesses, but their main focus is on two issues: "who are the apostates that have fallen away (παραπεσόντας)?" "why/how is it impossible to repent?" This is also the most crucial controversy between Calvinism and Arminianism. First, who are the

---

[1] Scot McKnight, "The Warning Passages of Hebrews: A Formal Analysis and Theological Conclusions," *Trinity Journal* 13.1 (1992): 25.

[2] Derek Cooper, "Reformation Responses to Novatianism: 16th-Century Interpretations of Hebrews 6:4-6," *Journal of Theological Interpretation* 3.2 (2009): 277.

[3] Allen, *Hebrews*, 373.



apostates? Only the Arminian view believes the apostates are genuine believers who could lose their salvation. The other views consider them unbelievers, meaning true believers never apostatize. As we have discussed in the background, the major readers would be converts from Judaism. They may have experienced heavenly gifts, but they did not possess salvation.[1] In other words, these people appear to have the Christian experience but are not true believers.

I think the different perceptions of apostates stem from different perspectives. Arminian views the phenomenon of the believer from the perspective of man, while Calvinism views the nature of the believer from the perspective of God. However, from a pastoral perspective, no one can judge whether one is a truly saved believer or not; only God can judge. We cannot judge one's salvation in place of God, and I think this is why the author of Hebrews deliberately leaves out the identity of the apostate. The author does not want us to struggle with whether or not the apostate is a true believer. Instead, the reader should examine whether or not the faith has been kept. Therefore, logically speaking, an apostate is certainly not a true believer, but practically speaking, we cannot judge whether an apostate is a true believer or not.

All the theologians agree that the fallen away παραπεσόντας are apostates, but how can they not repent? Do true believers lose their salvation? Repentance is impossible because these apostates have abandoned the only way to

[1] Owen mentions four reasons that these apostates are not true believers. First, there is no mention of faith or belief. Second, there is no mention of the special relationship between the apostates and Christ, such as "calling, new birth, justification, sanctification, union with Christ, adoption, or any other characteristical note of true believers" Third, the apostates only bear thorns and thistles which manifests that they are not true believers; because true believers will bear good fruit. Fourth, the author addressed the true believers as "beloved"(verse 9). See the discussion by Logan Ford, "'A Needful, Wholesome Commination': Doctrine and Practice in John Owen's Exegesis of Hebrews 6:4-6," *Presbyterian* 47.1 (2021): 145–46.

salvation.[1] This is the same as the Israelites who fell into the wilderness. They fell away because they rejected God's sovereignty and salvation, refused to worship Him, and ultimately lost their only way to salvation.[2] The Qumran community also believes that one cannot repent because of a "hardened heart" (1QS 2:25-3:8), so the emphasis in this warning passage is not on whether God's salvation will be lost but instead on one's response to God's grace.[3] This is the same principle as the sin of blasphemy against the Holy Spirit can never be forgiven (Matthew 12:31; Mark 3:29; Luke 12:10). Why is God unable to forgive the sin of blasphemy against the Holy Spirit? For the Holy Spirit applies salvation to individuals, and those who blaspheme against the Holy Spirit prove that they do not yet have salvation. Therefore, just as a person who fears that he will commit blasphemy against the Holy Spirit will not blaspheme the Holy Spirit, so one who fears that he will lose his salvation will not become an apostate.

This warning passage encourages the reader to enter into spiritual maturity (Hebrews 6:1). Since the church is still in God's "already but not yet" kingdom, believers will struggle and fall back in times of persecution and suffering. Apostates can be unrepentant and turn away from the faith, causing great harm to the church. The warning passage declares that those who do not repent will perish. It is consistent with pastoral experience as well. Those who feel it is okay to sin rarely return once they have left the faith.[4] Even so, we cannot assume that

[1] Guthrie argues that according to verse 6 (they are recrucifying the Son of God and put him to open shame), "repentance has been (and is) ruled out because the fallen one are rejecting Christ ."George H. Guthrie, *Hebrews*, The NIV Application Commentary (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1998), 220.

[2] Richard D. Phillips, *Hebrews*, Reformed Expository Commentary (Phillipsburg, N.J: P&R Pub., 2006), 191–92.

[3] Alan C. Mitchell, *Hebrews*, Sacra Pagina Series ; v. 13 (Collegeville, Minn: Liturgical Press, 2007), 124.

[4] Mary Healy, *Hebrews*, Catholic Commentary on Sacred Scripture (Grand Rapids, Michigan: Baker



any individual will perish forever, for only God can judge the ultimate state of a person's salvation. Remember that the visible church includes both genuine believers (invisible church) and false believers. Our concern is not whether these people were true believers from the beginning but how we can persevere in our faith to the end.

The covenant of the OT is an essential context for the letter to the Hebrews. From a covenantal theological perspective, Israel in the OT entered into God's covenant through circumcision, and believers in the NT joined the church through baptism into the new covenant made by Jesus. However, "a person is not a Jew who is one only outwardly, nor is circumcision merely outward and physical" (Romans 2:28). Likewise, not all believers in the NT churches are genuine.[1] Although not all of Israel in the OT were faithful Jews, these people were still to keep the covenant God had made with Israel, and they were to be blessed when they kept the covenant and bear the curse when they broke it. For as long as one is in the covenant, whether one is a genuine believer or not, they both have the same privilege to receive blessings and discipline.

The church community of the NT is also similar in that although those who enter the visible church are not necessarily genuine believers, all are required to keep the new covenant established by Christ. Those who apostatize the covenant will suffer a more severe punishment (Hebrews 10:29). I think this is the importance of the warning passages in Hebrews, which is for each individual in the church to figure out their obligations in the NT community. Do the prophetic warning passages ask what will happen if we are already in God's covenant and then break it? In other words, apostates in the covenant can also be blessed by the covenant, as mentioned in Hebrews 6:4-5. It is only because we cannot determine who is an apostate that there is a need for the warning.

Academic, a division of Baker Publishing Group, 2016), 121–22.

[1] See the Parable of the Weeds in Matthew 13:24-30.

The Scripture has always emphasized the parallel of faith and works, for faith without works is dead (James 1:26). This also proves that we cannot confirm one's salvation but can only tell the inner faith by the outer works. The fruits of people's lives reveal the status and direction of their lives because "by their fruit, you will recognize them" (Matthew 7:16). Therefore, we need to "produce fruit in keeping with repentance" (Matthew 3:8). As with the prophets in the OT, the purpose of the warning was to motivate repentance. When we keep the covenant, we will repent and bear the fruit of good works. As we apply this warning passage, we must do so with gentleness and a redemptive attitude rather than making the final judgment from God's perspective. The encouragement of the Christian community to each other becomes an essential motivation for Christians to endure to the end.

CONCLUSION

Hebrews 5:11-6:12 is the core of the five "warning passages" that encourage believers to keep the faith and to study and follow Jesus throughout their lives.[1] The passage's structure also expects the reader to receive the grace of God.[2] This severe warning in Hebrews 6:4-8 assumes that apostasy is possible for anyone because, from the human perspective, we cannot tell who is ultimately saved. The author of Hebrews encourages believers from a pastoral perspective to hold on to their faith and follow the Lord. It is important to remember that believers at that time were always in danger of falling back in the face of persecution. The author mimics the warning pattern of the prophets, which is to warn Israel that if they do not repent, they will perish. Similarly, the

[1] See the chiastic structure of the five warning passages by Bateman and Cockerill, *Four Views on the Warning Passages in Hebrews*, 84.

[2] Ronaldo Guzman and Michael W Martin, "Is Hebrew 5:11-6:20 Really a Disgression?," *Novum Testamentum* 57.3 (2015): 310.



author of Hebrews delivers a prophetic warning, emphasizing that those who apostatize will ultimately face the judgment of God.

For the apostates, on the one hand, we cannot judge who is an absolute apostate or who is truly saved, because that decision is up to God. All we can do is warning, not judging. On the other hand, God's warning is not only judgment but also grace. This is similar to the prophets' warnings, where the prophets did not expect Israel to perish but hoped they would repent. Davis paraphrased this warning passage in a very understandable way:

"I want to teach you about this more mature understanding of Jesus, but you are unwilling to learn of it. You need someone to teach you the elementary things, but the teaching I want to give you is for the mature. Therefore, I will move on to this mature teaching since if you turn away from God, I cannot make you right with him by constantly going over the elementary things. If you turn away, you must come back."[1]

As in Matthew 18:17, we shall cast out the unrepentant from the church and see him as a Gentile and a tax collector. However, treating them like Gentiles and tax collectors does not mean they are cut off from the grace of God. God was expecting the church to re-evangelize them and hoped they would repent. Do not forget that Jesus was called the friend of sinners and tax collectors. Let us also treat these apostates as friends and encourage them to repent and return to the family of God.

[1] Casey Wayne Davis, "Hebrews 6:4-6 from an Oral Critical Perspective," *Journal of the Evangelical Theological Society* 51.4 (2008): 767.

BIBLIOGRAPHY

Allen, David Lewis. *Hebrews*. New American Commentary 35. Nashville, Tenn: B & H Publishing Group, 2010.

Allen, David M. "The Forgotten Spirit': A Pentecostal Reading of the Letter to the Hebrews?" *Journal of Pentecostal Theology* 18.1 (2009): 51–66. https://doi.org/10.1163/17455209X442156.

Bateman, Herbert W., and Gareth Lee Cockerill. *Four Views on the Warning Passages in Hebrews*. Grand Rapids, Mich: Kregel Publications, 2007.

Campbell, Constantine R. *Reading the New Testament as Christian Scripture: A Literary, Canonical, and Theological Survey*. Reading Christian Scripture. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2020.

Carson, D. A. *An Introduction to the New Testament*. EPub ed. Grand Rapids, Mich: Zondervan, 2009. Zondervan. Kindle Edition.

Cooper, Derek. "Reformation Responses to Novatianism: 16th-Century Interpretations of Hebrews 6:4-6." *Journal of Theological Interpretation* 3.2 (2009): 261–79.

Danker, Frederick W. *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*. Third edition. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

Davis, Casey Wayne. "Hebrews 6:4-6 from an Oral Critical Perspective." *Journal of the Evangelical Theological Society* 51.4 (2008): 753–67.

Elder, Nicholas A. "The Oratorical and Rhetorical Function of Hebrews 6:4-12." *Conversations with the Biblical World* 34 (2014): 250–68.

Ellingworth, Paul. *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text*. The New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids, Mich:



WB Eerdmans, 1993.

Ford, Logan. "'A Needful, Wholesome Commination': Doctrine and Practice in John Owen's Exegesis of Hebrews 6:4-6." *Presbyterian* 47.1 (2021): 141–47.

Guthrie, George H. *Hebrews*. The NIV Application Commentary. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1998.

Guzman, Ronaldo, and Michael W Martin. "Is Hebrew 5:11-6:20 Really a Disgression?" *Novum Testamentum* 57.3 (2015): 295–310. https://doi.org/10.1163/15685365-12341483.

Harris, Dana M. "The Eternal Inheritance in Hebrews: The Appropriation of the Old Testament Inheritance Motif by the Author of Hebrews." Trinity Evangelical Divinity School, 2009.

Harris, Dana M., Andreas J. Köstenberger, and Robert W. Yarbrough. *Hebrews*. Nashville, UNITED STATES: B&H Publishing Group, 2019. http://ebookcentral.proquest.com/lib/tiu/detail.action?docID=5973414.

Healy, Mary. *Hebrews*. Catholic Commentary on Sacred Scripture. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, a division of Baker Publishing Group, 2016.

Koester, Craig R. *Hebrews: A New Translation with Introduction and Commentary*. 1st ed. The Anchor Bible ; v. 36. New York: Doubleday, 2001.

Lincoln, Andrew T. *Hebrews: A Guide*. London ; T & T Clark, 2006.

McKnight, Scot. "The Warning Passages of Hebrews: A Formal Analysis and Theological Conclusions." *Trinity Journal* 13.1 (1992): 21–59.

Mitchell, Alan C. *Hebrews*. Sacra Pagina Series ; v. 13. Collegeville, Minn: Liturgical Press, 2007.

O'Brien, Peter Thomas. *God Has Spoken in His Son: A Biblical Theology of Hebrews*.

New Studies in Biblical Theology 39. Downers Grove: InterVarsity Press, 2016.

———. *The Letter to the Hebrews*. The Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids, Mich: William B. Eerdmans Pub. Co., 2010.

Phillips, Richard D. *Hebrews*. Reformed Expository Commentary. Phillipsburg, NJ: P&R Pub., 2006.

Schreiner, Thomas R. *Commentary on Hebrews*. Biblical Theology for Christian Proclamation. Nashville, Tennessee: B&H Publishing Group, 2015.

Journal for Research of Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 2325-9914



Psalm 95 and Matthew 11:25-30

Donald WANG（ Trinity International University）

Abstract: Rest is an important biblical theology theme. Psalm 95 has strong parallels with Matthew 11:25-30, and the shared literary features and theological themes show that Matthew 11:25-30 alludes to Psalm 95. The invitation of Jesus to come to him for rest is the fulfillment of the typology of Sabbath rest in the Old Testament.

Keywords: Rest, allusion, Psalm 95, Matthew 11:25-30

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202306_(20).0005

Introduction

The theme of Sabbath rest is a very important research area in the Old Testament. Jon Laansma claims the theme includes Sabbath rest (from routine labor) and the promise of rest (from wandering/journeying or an enemy threat) in the land of Canaan. These two strands are combined in two NT passages: Matthew 11:28-30 and Hebrews 3-4.[1] Therefore, it is of great significance to take a closer look at Matthew 11:25-30.[2] In Matthew 11:25-30, the rest motif is contained in a saying which is considered by most scholars to be a component of Matthew's personalized wisdom Christology.[3] The suggestion that Matthew

[1] Jon Laansma, "Rest," in ed. T. Desmond Alexander et al., *New Dictionary of Biblical Theology* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000), 727.

[2] Since Matthew 11:25-30 is the prayer of Jesus, it is better to discuss the theme of rest within the unit of Matthew 11:25-30.

[3] Jon Laansma, *'I Will Give You Rest': The 'Rest' Motif in The New Testament with Special Reference to Mt 11 And Heb 3-4* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1997), 159. M. Jack Suggs, *Wisdom, Christology, and Law in Matthew's Gospel* (Cambridge: Harvard University Press, 1970). Frances Taylor Gench, *Wisdom in the Christology of*

11:28-29 echoes Exodus 33:14 and Jeremiah 6:16 is also problematic.[1] This paper will focus on the theme of Sabbath. The thesis is that a biblical theological understanding of Sabbath in the Old Testament, especially that of Psalm 95, provides the key for understanding Matthew 11:25-30, in which we hear the voice of the Davidic king offering Sabbath rest to the world.

The Sabbath Commandment in Exodus 20:8-11 and Deuteronomy 5:12-15

After the Fall (Genesis 3), Adam and Eve were expelled from the Garden of Eden. The descendants of Adam and Eve suffer from the Fall and there is no rest for them (for example, God's cursing of the ground in Genesis 3:17). God shows his will for the redemption of human beings by choosing Abram and his descendants (Genesis 12:13; 32:22-32). Later, God chooses Moses (Exodus 3) to deliver the Israelites from slavery in Egypt. Subsequently, God gave the Israelites the Ten Commandments (Exodus 20:1-17; Deuteronomy 5:6-21). The Sabbath of Genesis 2:1-3 is picked up in the fourth commandment in Exodus 20:8-11 and continues to be developed in Deuteronomy 5:12-15.[2]

Genesis 2:1-3 emphasizes "the seventh day." In Exodus 20:8-11, on the other hand, the phrase "the Sabbath day" (יוֹם הַשַּׁבָּת) appears at the start and the

Matthew (Lanham: University Press of America, 1997). Richard Thomas France, *The Gospel of Matthew* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2007), 447.

[1] Davies and Allison suggest that Matthew 11:28 alludes to Exodus 33:14, see William David Davies and Dale C. Allison. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*. Vol. 1 (Edinburgh: T&T Clark, 2001), 287-288. Osborne also notes that in Matthew 11:29, "The promise [of rest] here quotes Jer 6:16(changing the LXX "purification" [ayviouoc;] to "rest" [avapauasis] so as to link it with "rest" in v. 28)" see Grant R. Osborne, *Matthew* Vol. 1 (Grand Rapids: Zondervan, 2010),444. Both suggested allusions are not possible, Laansma notices that, "the fragmentary nature of these parallels with Ex 33 and Jer 6 makes it difficult to establish whether these are intended to be allusions." See, Jon Laansma, *"I Will Give You Rest": The 'Rest' Motif in The New Testament with Special Reference to Mt 11 And Heb 3-4* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1997), 227-228.

[2] A. G. Shead, "Sabbath," ed. T. Desmond Alexander et al., *New Dictionary of Biblical Theology* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000), 746.



close of the commandment.[1] Exodus 20:8-11 therefore interprets Genesis 2:1-3 and emphasizes "the Sabbath day" with the significant alteration of "seventh" to "Sabbath."[2] God commands the Israelites to remember the Sabbath day (Exodus 20:8), and continues to explain what "remember the Sabbath day" means: "Six days you shall labor, and do all your work, but the seventh day is a Sabbath (שַׁבָּת) to the Lord your God. On it you shall not do any work, you, or your son, or your daughter, your male servant, or your female servant, or your livestock, or the sojourner who is within your gates." The text continues to explain the reason for having a Sabbath day: "For in six days the Lord made heaven and earth, the sea, and all that is in them, and rested (וַיָּנַח)[3] on the seventh day. Therefore, the Lord blessed the Sabbath day and made it holy." God's Sabbath in Genesis 2:1-3 has the narrative function of concluding the creation account and is cited as the basis of Israel's Sabbath.[4] God's creation and the "six and seven" pattern becomes the foundation for Sabbath for the Israelites, and it is in imitation of God.[5]

In Deuteronomy 5:12-15, the Israelites are to "observe" (שָׁמוֹר) the Sabbath (5:12), and in Exodus 20:8, they are to "remember" (זָכוֹר) the Sabbath.[6] The second addition to the Exodus text (v.12b) refers to the original giving of the fourth commandment. The additions in verse 14 stress that the cattle must not work,[7] and the purpose for all of these prohibitions is "that your male servant and your female servant may rest (יָנוּחַ) as well as you (כָּמוֹךָ)." In Exodus 20:8-11,

---

[1] A. G. Shead, "Sabbath," 746.

[2] Ibid., 746.

[3] In Exodus 20:11, the Hebrew word for "and rested" is וַיָּנַח, and in Genesis 2:2, the Hebrew word is וַיִּשְׁבֹּת and Exodus 20:11 interprets Genesis 2:2 by using a different Hebrew word.

[4] John Laansma, "Rest," in ed. T. Desmond Alexander et al., *New Dictionary of Biblical Theology*,729.

[5] A. G. Shead, "Sabbath" in ed. T. Desmond Alexander et al., *New Dictionary of Biblical Theology* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press; 2000), 746.

[6] Thomas B. Dozeman, *Commentary on Exodus* (Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publishing Company, 2009), 488.

[7] Ibid., 746.

Moses states God's Sabbath (20:11) is the basis for Sabbath, therefore God's people should imitate God. Furthermore, in Deuteronomy 5:14, Moses states that your male servant and your female servant may rest (יָנוּחַ) as well as you. He is stressing that all the servants should share in the rest.

Another important difference is the way Deuteronomy explains the reasons for the law (Deuteronomy 5:15). An analogy is drawn between Israel's "slaving" ("labor" in v.13 translates תַּעֲבֹד) and the time spent as a "slave" in Egypt ("a slave" in v.15 translates עֶבֶד). Thus, the seventh work-free day symbolizes Israel's redemption.[1] In Exodus 20:8, God's creation is the basis for Sabbath. But with the development in God's redemption history in Deuteronomy 5:15, God's redemption becomes the basis for Sabbath.

Exodus 20:8-11 and Deuteronomy 5:12-15 identify the basis for the Sabbath as creation and redemption. With the development of the redemption history, the idea of Sabbath plays an important role in the life of the Israelites.

Psalm 95 is the Progression of the Sabbath in Exodus 20:8-11 and Deuteronomy 5:12-15

Psalm 95 is a critical Psalm for the development of the theme of Sabbath. It gives no indication of authorship,[2] date or liturgical setting.[3] In the LXX the authorship is ascribed to David: "a praise song of David:" Αἶνος ᾠδῆς τῷ Δαυιδ. In this Psalm, the exhortation to worship and the reasons for worship parallel Ps. 100, moving through this sequence twice: exhortation (vv.1-2), reasons (vv.3-5);

[1] A. G. Shead, "Sabbath," in ed. T. Desmond Alexander et al., *New Dictionary of Biblical Theology*, 747.

[2] Psalm 95 is included in Hebrew hymnbook as an anonymous psalm, but in Hebrews 4:7, it is quoted as a psalm of David, see John Phillips, *Exploring Psalms: An Expository Commentary* Volume 2 (Grand Rapids: Kregel Academic, 2001), 62.

[3] John Goldingay, *Psalms* V.3 (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 89.



exhortation (vv.6), reasons (v.7a-c).[1]

Psalm 95 is a progression of the Sabbath teaching in Exodus 20:8-11 and Deuteronomy 5:12-15. Psalm 95:1 depicts God as a God of redemption by naming him the 'rock of our salvation' (לְצוּר יִשְׁעֵנוּ). Psalm 95:7-11 also describes God's redemption of the Israelites. It echoes the redemption basis for keeping the Sabbath in Deuteronomy 5:12-15. Vv.2-6 describe God as the maker of everything (the depths of the earth and the heights of the mountains are "his," the sea is his, for he made it in vv.4-5; the LORD, our maker in v.6). These verses stress that God is a God over creation. It echoes the creation basis for keeping the Sabbath found in Exodus 20:8-11. After the exhortations and reasons for worshiping God, v.7 stresses "today if you hear his voice…;" " Today;" and "listen to his voice;" which all recall Deuteronomy, where Moses repeatedly reminds Israel that "today" he is issuing commands to them (e.g. Deuteronomy 4:40; 5:1), and they need to "listen" (e.g. Deuteronomy4:1;5:1).[2] Therefore, Psalm 95 is the progression of the Sabbath teaching in Exodus 20:8-11 and Deuteronomy 5:12-15, with the emphasis on "today," which is a key word in the book of Deuteronomy.[3]

In v.8, the psalmist warns, "do not harden your hearts…" Then the Psalm recalls the bad example of Israel in the wilderness, the story of the Exodus. The Psalm's paraenesis is set against the stark background of several failures on Israel's part, especially those in Exodus 17 and Numbers 14.[4] The psalmist depicts God as saying, "though they had seen my work", and "your fathers put me to the test and put me to the proof" (v.9). They had seen what Yahweh had done

[1] John Goldingay, *Psalms* V.3, 88.

[2] John Goldingay, *Psalms* V.3, 95.

[3] "today" in Deuteronomy occurs no less than seventy-four times, see David G. Firth & Philip S. Johnston, *Interpreting Deuteronomy: Issues and Approaches* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2012), 178.

[4] Daniel C. Timmer, *Creation, Tabernacle, and Sabbath: The Sabbath Frame of Exodus 31:12-17; 35:1-3 in Exegetical and Theological Perspective* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009), 99.

for them, but they still did not want to submit themselves to him.[1] In v.10, the psalmist refers to Israel in the wilderness. In Numbers 14, Israel's sin was so severe that Yahweh threatened to destroy the entire nation; because of their unbelief and rebellion, all those who did not listen to Yahweh's voice (Number 14:22) would not enter the land.[2] Because of their rebellion, Yahweh loathes that generation, for their hearts go astray and they have not known Yahweh's ways (v.10). Because of Israel's rebellion and their straying hearts, Yahweh swore in wrath that "they shall not enter my rest (מְנוּחָתִי)" (v.11)

The Psalm mentioned that "they shall not enter my rest," which means that even though eventually they entered the Promised Land, they still did not enter God's rest because of their rebellion and unbelief. Goldingay points out that the divine oath here leads one to connect the theme of rest and the land; the Promised Land is the place for rest given by Yahweh (Deuteronomy 12:9). This is the case for the time the psalmist is speaking of, "today". Psalm 95 utilizes the word "today" after the rebellion of the Israelites in the wilderness, and this indicates that even Joshua, who led the next generation into the land, did not give them this rest but that God had appointed a future time.[3] This leaves room for the promise of rest in Matthew 11:25-30.

Psalm 95 is the progression of the Sabbath commandment in the two iterations of the Decalogue. It is also connecting the theme of rest with the Promised Land. Even though Israel had the Sabbath and entered the Promised Land, they still did not enter the rest of God due to their unbelief. This is portrayed in the discussion of the rest motif in Hebrews 3-4, which states that a

---

[1] Daniel C. Timmer, *Creation, Tabernacle, and Sabbath: The Sabbath Frame of Exodus 31:12-17; 35:1-3 in Exegetical and Theological Perspective*, 96.

[2] Ibid., 99.

[3] D. A. Carson, *From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical and Theological Investigation* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1982), 207.



new typology of Sabbath rest awaits to be fulfilled in Jesus Christ in the New Testament.

Psalm 95 and Matthew 11:25-30

The previous section presents a glimpse of the biblical theology of Sabbath rest in the Old Testament. By outlining the progression and development of Sabbath rest in the Old Testament, we gain a solid foundation in understanding and interpreting the message of Matthew 11:25-30. In this regard, Carson is correct in commenting on Matthew 11:28-30 that "A theme of rest traces its own trajectory through the Bible. As God 'rested' at the end of creation, as God commands in the Ten Commandments a Sabbath day for his people to rest, so the ultimate rest is secured in Jesus—a theme greatly expanded later in the New Testament (see Hebrews 3-4)."[1] Carson recognizes that in front of the promise of rest from Jesus in Matthew 11:28-30, there is a whole trajectory of biblical theology concerning rest running throughout the Old Testament. The previous section makes this same recognition by outlining a biblical theology of Sabbath rest.

In the following section, we will explore the connection between Psalm 95 and Matthew 11:25-20 and indicate how Psalm 95 sheds light on the interpretation of Matthew 11:25-30.

The Connection between Psalm 95 and Matthew 11:25-30

In order to establish the link between Psalm 95 and Matthew 11:25-30, one must address the issue of genre. In my opinion, Matthew 11:25-30, as a poetic prayer, parallels the poetic genre of Psalm 95. In the NA 28 Greek version, Matthew 11:25-30 is laid out in the narrative form, not in a poetic style. But

[1] D. A. Carson, *The God Who Is There: Finding Your Place in God's Story* (Grand Rapids: Baker Books, 2010), 143.

considering that the Lord's Prayer is in poetic style,[1] one would not deny the possibility that the prayer of Jesus in Matthew 11:25-30 could also be placed in a poetic style. Buchanan notices the poetic nature of Jesus's prayer and comments that "this is a unique passage in Matthew. It is a poetic prayer, written in Johannine style."[2] On account of this comment, one would not deny that Matthew 11:25-30 belongs to the genre of poetry. Recognizing the poetic genre of Jesus' prayer in Matthew 11:25-30 paves the way for establishing the link between Psalm 95 and Matthew 11:25-30.

The parallel between Hebrews 3-4 and Matthew 11:25-30 also supports the possibility of the link between Psalm 95 and Matthew 11:25-30. Osborne asserts while commenting on the promise of rest from Jesus in Matthew 11:28 that the rest is "is closely aligned with the 'rest' theme of Heb. 3:7-4:16, especially the 'Sabbath-rest' of 4:3 -11."[3] In Hebrews 3-4, Psalm 95 is quoted four times.[4] Since Matthew 11:25-30 has a strong link with Hebrews 3-4, one cannot rule out the possibility that there is a link between Psalm 95 and Matthew 11:25-30.

The link between Psalm 95 and Matthew 11:25-30 is shown by their strikingly similar literary features. It has been pointed out that in Psalm 95, the exhortation to worship and the reasons for worship move through this sequence twice: exhortation (vv.1-2), reasons (vv.3-5); exhortation (vv.6), reasons (v.7a-c).[5] In the LXX, it is expressed in this way: δεῦτε (come, vv.1-2)…, ὅτι (for, vv.3-5) …; δεῦτε (come, v.6) …, ὅτι (for, v.7a-c)…This pattern of δεῦτε… ὅτι… shows up in Matthew 11:28-29: **Δεῦτε** πρός με πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι,

---

[1] The Lord's prayer in Matthew 6:13 is displayed as poetic style in the NA 28.

[2] George Wesley Buchanan, *The Gospel of Matthew,* Volume 1 (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2006), 500.

[3] Grant R. Osborne, *Matthew* Vol. 1, (Grand Rapids: Zondervan, 2010), 442.

[4] Psalm 95:7-11 is quoted in Hebrews 3:7-12; Psalm 95:7-8 is quoted in Hebrews 3:15; Psalm 95:11 is quoted in Hebrews 4:3; Psalm 95:7 is quoted in Hebrews 4:7.

[5] John Goldingay, *Psalms* V.3 (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2008), 88.



κἀγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς. 29ἄρατε τὸν ζυγόν μου ἐφ' ὑμᾶς καὶ μάθετε ἀπ' ἐμοῦ, **ὅτι** πραΰς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ, καὶ εὑρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν.

Talbert demonstrates that Matthew 11:28-29 concludes with two invitations and two promises:

A come (δεῦτε) to me all those who are tired and weighed down

B and I will give your rest

A' Take my yoke (ἄρατε) upon you and learn (μάθετε) from me, because (ὅτι) I am meek and lowly in heart

B' and you will find rest in your souls, for (ὁ) my yoke is pleasant, and my burden is easy to bear[1]

The imperatives ἄρατε and μάθετε are synonymous with the summons "come to me".[2] More precisely, ἄρατε and μάθετε explain what it means to "come to me". To view the verbs in the context, one can summarize it this way: "come (δεῦτε) to me.... for (ὅτι) I am meek and lowly in heart; Take my yoke (ἄρατε) upon you and learn (μάθετε) from me… for (ὅτι) my yoke is pleasant, and my burden is easy to bear." In this regard, it parallels with the pattern of exhortation and reason found in Psalm 95.

In summary, Matthew 11:25-30 is a poetic prayer, parallels with Hebrews 3-4, and has strikingly similar literary features with Psalm 95. This shows that there is a strong link between Psalm 95 and Matthew 11:25-30.

Reading Matthew 11:25-30 from Psalm 95

[1] Charles H. Talbert, *Matthew* (Grand Rapids: Baker Academic, 2010), 150. The Greek verbs were added by this writer.

[2] William David Davies and Dale C. Allison. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*. Vol. 1 (Edinburgh: T&T Clark, 2001), 289-290.

The previous section has shown that Matthew 11:25-30 has strong allusion to Psalm 95. This is proven by the parallel between Psalm 95:9 and Matthew 11:20-24, which is the contextual text of Matthew 11:25-30. Psalm 95:9 declares the judgment of God against the ancestors of Israel who tested God in the wilderness though "they had seen my work" (εἴδοσαν τὰ ἔργα μου LXX). "My work" may refer to the Exodus or the Parting of the Red Sea, or it may be a collective term for God's deeds of deliverance and protection in general.[1] As a result, God swore that "they shall not enter my rest" (95:11). Matthew 11:20-24 states that Jesus has done "his mighty works" (δυνάμεις αὐτοῦ) in Chorazin and Bethsaida and Capernaum, and because they did not repent, Jesus denounced the cities. It is worth noting that "mighty works" occurs in 11:20, 21, and 23. The parallel between God's work and Jesus's works demonstrates that Jesus is doing what God was doing in the past. Chorazin and Bethsaida and Capernaum are all Jewish towns.[2] The same pattern is displayed here—the Israelite people have seen the work of God, which is the mighty work of His Son Jesus. However, they still have not responded properly to the work of God; they did not repent! But contrary to the oath of God in Psalm 95:11, that they cannot enter his rest, Matthew 11:25-30 offers the promise of rest through Jesus. In Matthew 11:25, the phrase "Ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ" indicates that Matthew 11:25-30 must be read in terms of the preceding denunciation.[3] In this regard, Matthew 11:25-30 is the transformation and reversal of God's oath in Psalm 95:11.

Matthew 11:25-30 can be divided into two parts: vv.11:25-27 and vv. 11:28-30.[4] A much better division, however, is the threefold division of vv.11:25-26, v.27 and vv.11:28-30.[5] Due to the limits of this paper, this writer will only give a

---

[1] Goldingay, *Psalms* V.3, 96.

[2] Charles H.Talbert, *Matthew,* 149.

[3] D. A. Carson, *Matthew* (Grand Rapids: Zondervan, 2010), 317.

[4] Donald A. Hagner, *Matthew 1-13* (Dallas, Tex.: Word Books, 1993), 316.

[5] D. A. Carson, *Matthe,*317.



brief exposition of how Psalm 95 sheds light on reading Matthew 11:25-27. More focus will be placed on Matthew 11:28-30.

Matthew 11:25-26 is a thanksgiving, parallel to the pattern of exhortation to worship and the reason for worship in Psalm 95:1-6. As mentioned above, Psalm 95:1-6 has the pattern of δεῦτε (come, vv.1-2) … ὅτι (for, vv.3-5) …; δεῦτε (come, v.6) …, ὅτι (for, v.7a-c) …. Though Matthew 11:25-26 does not have the same verb δεῦτε (come), it has the verb ἐξομολογοῦμαί, and the same word ὅτι (for). During the increasing conflict and rejection, Jesus thanked God as Father and the Lord of heaven and earth, ὅτι (for) the Father sovereignly hides "these things" (perhaps the eschatological significance of the miracles) from those who think themselves "wise" (σοφῶν) and "clever" (συνετῶν) and reveals himself to the "childlike" (νηπίοις).[1] V.26 does not provide a verb, but the vocative Father occurs again, followed with ὅτι ("for such was your gracious will"). This shows that Matthew 11:25-26 also loosely follows the thanksgiving pattern in Psalm 95:1-7.

Psalm 95 in the LXX ascribes authorship to David, which sheds light on the understanding of the claim of the Father and Son relationship. Jesus' prayer in Matthew 11:25-30 is in the voice of the Davidic king. The Father-Son relationship is not echoing the relationship between Moses and God with reference to Exodus 33:12-13.[2] Rather, the intimate relationship between Father and Son in Matthew 11:27 is a fulfillment of the promise of God to David's descendent in 1 Samuel 7:14: "I will be to him a father and he shall be to me a son." This intimate Father-Son relationship can also be seen in Matthew 12:18-21, which is a direct quotation of Isaiah 42:1-4; "servant" (παῖς) in Isaiah 42:1-4

[1] David L. Turner, *Matthew* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 302-303.

[2] William David Davies and Dale C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, 282-286.

can also be translated as "son".[1] The intimacy of the servant with God is expressed in the language of "my servant", "whom I have chosen", "my beloved…with whom my soul is well pleased," and "I will put my spirit upon him" in Isaiah 42:1-2. Based on phrases like "come to me" and "my yoke," scholars often link Matthew 11:28-30 with Jewish wisdom literature (such as Sirach) and claim that Jesus here is speaking in the voice of the wisdom, which demonstrates Matthew's wisdom Christology. Turner thinks in this way. He suggests "the language of rest and an easy yoke is similar to the way wisdom was spoken of in Sir.6:23-31.24:19;51:23-27, which develops the personification of wisdom found in Prov. 8:1-21,32-36;9:4-6."[2] France also sees the connection between Sirach 51:23-27 and Matthew 11:28-30 and claims that, "in vv.25-27 it is possible to trace conceptual links with aspects of Jewish Wisdom tradition, and so to see Jesus as …the personified divine wisdom…as the focus moves in vv.28-30… the echoes of Wisdom literature become even clearer."[3] Gench also asserts that Matthew 11:28-30 reveals the influence of Sirach.[4]

However, it is questionable whether Matthew 11:28-30 alludes to Sirach. Laansma compares the two texts and observes that the verbal links are not very strong. Moreover, there are significant syntactical differences.[5] Carson makes a similar judgment: "the contrasts between Sirach 51 and this passage are more impressive than the similarities."[6]

Contrary to the claim of a personalized wisdom Christology, I argue that the

[1] D.A. Carson, *Matthew,*330.

[2] David L. Turner, *Matthew*, (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 305.

[3] R. T. France, *The Gospel of Matthew*, (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2007), 447.

[4] Gench asserts that "the similarities between the two at least confirm that the closing verses of Matthew's text had their origin in the wisdom tradition and that wisdom motifs have been employed in the formation of the text." Frances Taylor Gench, 103.

[5] Laansam, *I Will Give You Rest*, 196-199.

[6] D. A. Carson, *Matthew*, 321.



Davidic authorship of Psalm 95—and Matthew 11:25-30's allusion to it—provides the key in understanding the promise of rest from Jesus in Matthew 11:28-30. Jesus's invitation for coming to him is the invitation of the Davidic king. This is attested by the striking similarity between the invitation to worship in Psalm 95:1-7 and the invitation to rest here:

A come (δεῦτε) to me, I will give your rest (v.28)

B for (ὅτι) I am meek and lowly in heart; (v.29b)

A' Take my yoke (ἄρατε) upon you and learn (μάθετε) from me (v.29a), and you will find rest for your souls (v.29c)

B' for (ὁ) my yoke is pleasant, and my burden is easy to bear (v.30)

This parallels with the structure of Psalm 95:1-6:

A come (δεῦτε), worship Lord, the rock of our salvation with thanksgiving (vv.1-2)

B for (ὅτι) the Lord is a great King (vv.3-5)

A' come (δεῦτε), worship and bow down before the Lord our Maker (v.6)

B' for (ὅτι) he is our God, and we are the people of his pasture (v.7)

When Jesus invites the people to come to him by alluding to David's invitation to worship in Psalm 95, it is seen that this invitation is the invitation of the Davidic king to come to the great rest which fulfills the rest theme running throughout the Old Testament.

When Jesus promises "come to me … and I will give you rest (κἀγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς)" (Matthew 11:28), he emphasizes that he himself is the source of the rest. Matthew associates Jesus's promise of rest most directly with his Son

of David Christology under the influence of the OT rest tradition.[1] Moreover, Matthew's placing of the rest saying just after an allusion to Isaiah 61 (which is phrased in terms of the sabbatical year of Jubilee) in Matthew 11:4-6 and immediately before two Sabbath controversies (Matthew 12:1-14) suggests that the idea of Sabbath rest was in his mind as well.[2] Thus, he blends the two primary OT traditions relating to rest and connect them to the present and future work of the Messiah.[3] The new meaning which emerges in Matthew 11:28-30 is that the ultimate rest is the salvation rest in Jesus himself. ἀναπαύσω connotes a refreshing and a fulfillment, and thus anticipates messianic or eschatological blessing.[4]

The voice of the Davidic king in Matthew 11:28-30 is in line with the emphasis on David as the King in Matthew. In the Gospels, the most frequent occurrence of David is in the book of Matthew.[5] That David was the king, and that Jesse was the father of David the king, was mentioned in Matthew 1:6. Jesus was born to be the king of the Jews (2:2). That Jesus as the Davidic king is humble in his promise of rest is in line with the quotation of the Isaiah 42:1-4 that Jesus is the humble servant.

Goldingay notices that the two exhortations in Psalm 95 are not repetitious. The first sequence urges out-loud enthusiasm for worship and the second is concerned with worship in awed prostration;[6] the emphasis on bowing down and kneeling down in prostration to show one's submission. This actually

[1] John Laansma, "Rest," in ed. T. Desmond Alexander et al., *New Dictionary of Biblical Theology* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000), 730.

[2] In Matthew 12:8, Jesus also claims, "For the Son of man is Lord of the Sabbath."

[3] Ibid., 730.

[4] Donald A. Hagner, *Matthew 1-13* (Dallas: Word Books, 1993), 323.

[5] According to Accordance software, "David" occurs 17 times in Matthew, 7 times in Mark, Luke 13 times and John 2 times.

[6] Goldingay, Psalms V.3 (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 88.



parallels with the promise of rest in Matthew 11:28-30. If "come to me" marks the "enthusiasm," then "take my yoke and learn from me" is actually the way to show "worship in awed prostration" and is a way to show one's submission and obedience to Jesus.[1]

"Take my yoke" and "learn from me" is the explicit way of coming to Jesus. In the promise of the rest, Jesus invites people to have a personal relationship with him. To "take my yoke" and "learn from me" means to imitate Jesus. This echo of the creation rest in Genesis is intended to be an example for the created human beings to follow. The "six and seven" pattern occurs in the Sabbath commandment with the intention of God's people imitating God. In this regard, Carson's claims that v.27's "learn from me" cannot mean "imitate me," and "learn from my experience" [2] would be a stretch.

Jesus's claim that "my yoke is easy, and my burden is light" (11:30) is in contrast to the yoke of the Pharisees.[3] Jesus's claim shows the continuity and discontinuity in the theme of rest from the perspective of biblical theology. The continuity of Jesus's claim is the continuation of the Old Testament law in the theme of rest. The discontinuity of Jesus's claim is displayed by the reality that Jesus himself is the Old Testament law incarnate and he wants his disciples to have an intimate relationship with him. In this sense, he says that "you will find rest for your souls" (Matthew 11:29). Thus, discipleship in him is "easy" and "light."[4] The heavenly burden and yoke is displayed in the following pericope of the Sabbath controversy in Matthew 12:1-14. France is correct in saying that, "the 'lightness of Jesus' yoke' is due not just to his 'personal character' (v. 29) but even more to his new interpretation of the Torah, which, in contrast to the

---

[1] Osborne, Matthew Vol. 1 (Grand Rapids: Zondervan, 2010), 442.

[2] Carson, Matthew, 322.

[3] The yoke refers to the Old Testament law, see Craig S. Keener, *The IVP Bible Background Commentary: New Testament*, Second Edition (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2014), 75.

[4] Osborne, *Matthew* Vol. 1 (Grand Rapids: Zondervan, 2010), 444.

scribal concern for detailed regulation, enables a person to see beyond the surface level of dos and don'ts to the true underlying purpose of God."[1] Ebert goes further in arguing that, "what made it particularly difficult for first-century Judaism was the shift in perspective on the law. With the gospel, the principle of interpretation shifts from the law as wisdom to Christ as wisdom (Christ being the fulfillment of the Torah)."[2] This shift is demonstrated in the promise of rest from Jesus to come to him, establish relationship with him, imitate him to have rest.

Conclusion

Sabbath rest is a fascinating theme in the Old Testament. It originates in the creation rest of God, it is the foundation for the Sabbath commandment in the Decalogue, and it progresses in Psalm 95.

Psalm 95 has strong parallels with Mathew 11:25-30, and the shared literary features and theological themes show that Matthew 11:25-30 alludes to Psalm 95. The invitation of Jesus to come to him for rest is the salvation rest, which is the fulfillment of the typology of Sabbath rest in the Old Testament.

Psalm 95 provides the key for understanding that the invitation for coming to him for rest is uttered with the voice of the Davidic king, not the voice of the personified Wisdom. Jesus's invitation to come to him for rest restores the purpose of the Sabbath commandment and entails the eschatological rest that points both to the present and the future.

[1] R. T. France, *The Gospel of Matthew*, (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2007), 450-451.

[2] Daniel J. Ebert IV, *Wisdom Christology: How Jesus Becomes God's Wisdom for Us.* (Phillipsburg: P & R Publishing, 2011), 34. Due to the limit of this paper, the relationship of Jesus and wisdom deserves another paper on this topic.



BIBLIOGRAPHY

Alexander, T.D. and D.A. Carson and Graeme Goldsworthy and Brian S. Rosner, eds. *New Dictionary of Biblical Theology*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000.

Batto, Bernard Frank. *Slaying the Dragon: Mythmaking in the Biblical Tradition*. Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1992.

Beale, G. K. *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans. 1999.

Buchanan, George Wesley. *The Gospel of Matthew, Volume 1*. Vol. 1. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2006.

Carson, D. A. *From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical and Theological Investigation*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1982.

______. *The God Who Is There: Finding Your Place in God's Story.* Grand Rapids, Mich.: Baker Books, 2010.

Davies, William David, and Dale C. Allison. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*. Vol. 1. Edinburgh: T&T Clark, 2001.

Dozeman, Thomas B. *Commentary on Exodus*. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans: Publishing Company. 2009.

Ebert, Daniel J. *Wisdom Christology: How Jesus Becomes God's Wisdom for Us*. Phillipsburg: P & R Publishing, 2011.

Firth, David G & Johnston, Philip S. *Interpreting Deuteronomy: Issues and Approaches.* Downers Grove, IL: IVP Academic, 2012.

France, Richard Thomas. *The Gospel of Matthew*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2007

Goldingay, John. *Psalms* V.3. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2008.

Gench, Frances Taylor. *Wisdom in the Christology of Matthew*. Lanham: University Press of America, 1997.

Hagner, Donald A*. Matthew 1-13*. Dallas, Tex.: Word Books, 1993.

Kaiser, Jr., Walter C. "The Promise Theme and The Theology of Rest," *Bibliotheca Sacra.* 130 (1973):135-50.

Keener, Craig S. *The IVP Bible Background Commentary: New Testament*, Second Edition. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2014.

Laansma, J.C. "Rest." In *New Dictionary of Biblical Theology*. Edited by T. Desmond Alexander, Brian S. Rosner, D.A. Carson, and Graeme Goldsworthy, 727-732. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000.

______. *'I Will Give You Rest': The 'Rest' Motif in The New Testament with Special Reference to Mt 11 And Heb 3-4.* Tübingen: Mohr Siebeck, 1997.

Mathews, Kenneth A. *Genesis 1-11:26.* Nashville, Tenn.: Broadman & Holman Publishers, 1996.

Mussies, Gerard. "Parallels to Matthew's Version of the Pedigree of Jesus." *Novum Testamentum* 28, no. 1 (1986): 32-47.

Osborne, Grant R. *Matthew*. Vol. 1. Grand Rapids: Zondervan, 2010.

Phillips, John. *Exploring Psalms: An Expository Commentary* Volume 2. Grand Rapids, Mich.: Kregel Academic, 2001.

Shead, A. G. "Sabbath" ed. T. Desmond Alexander et al., *New Dictionary of Biblical Theology.* Leicester, England; Downers Grove, Ill: Inter-Varsity Press; InterVarsity Press, 2000.



Suggs, M. Jack. *Wisdom, Christology, and Law in Matthew's Gospel*. Cambridge: Harvard University Press, 1970

Strand, Kenneth A. *The Sabbath in Scripture and History*. Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association, 1982.

Talbert, Charles H. *Matthew*. Grand Rapids: Baker Academic, 2010.

Timmer, Daniel C. *Creation, Tabernacle, and Sabbath: The Sabbath Frame of Exodus 31:12-17; 35:1-3 in Exegetical and Theological Perspective*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.

Turner, David L. *Matthew.* Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2008.

Van Harn, Roger E., and Brent A. Strawn. *Psalms for Preaching and Worship: A Lectionary Commentary.* Grand Rapids: W.B. Eerdmans: Publishing Company 2009.

VanGemren, Willem A. *Psalms.* Grand Rapids: Zondervan, 2008.

论上帝的圣爱（ἀγάπη）与公义（δικαιοσύνη）

查常平（四川大学道教与宗教文化研究所）

摘要：本文从讨论上帝的超越性与内在性入手，提出上帝是在绝对差别中又绝对相关（三位一体的上帝的一体性）、在绝对相关中又绝对差别（三位一体的上帝的位格性）的存在。前者指上帝在公义中的圣爱，后者指上帝在圣爱中的公义。正统的基督教，以三位一体的教义来表达上帝的这种特性。具体而言，上帝的三位一体的规定性，指上帝作为三个位格的绝对差别与绝对相关的关系的规定性。上帝的一体性，意味着上帝作为圣父、圣子、圣灵的内在的绝对相关性，意味着作为上帝本质属性的圣爱；上帝的三个位格，指上帝作为圣父、圣子、圣灵的内在的绝对差别性，意味着作为上帝本质属性的公义。文章称此为上帝的结构。它作为大公教会的信仰告别，构成基督教和异端的基本分水岭。文章最后得出结论：上帝不仅是在世界之中的上帝，而且是在世界之上的上帝；上帝不仅内在于世界，而且超越于世界；上帝以其圣爱同世界绝对相关，以其公义同世界绝对差别。所以，上帝是圣爱而公义的存在。这些规定性，植根于上帝作为伊罗欣、作为耶和华的名中，植根于大公教会的信仰告白中。

关键词：上帝、绝对差别、绝对相关、圣爱、公义

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202306_(20).0006



就上帝与受造的世界之关系而言，圣经启示的上帝，既有超越性（transcendence）又有内在性（immanence，又译“临在性”）。上帝的超越性，使上帝和祂所创造的世界处于一种绝对差别的关系之中；上帝的内在性，使上帝和祂所创造的世界处于一种绝对相关的关系之中。坚持上帝的超越性，这使人避免了多神论与泛神论；坚持上帝的内在性，这使人避免了自然神论与无神论。[1]“反之，如果二者失去平衡，神学就随时可能发生严重问题：过度强调超越性的后果，使神学与它面对的文化环境失去交集；而过分强调临在性，也会使神学受制于某些特定的文化。”[2]其实，20 世纪的种种神学，无非是在超越性与内在性或临在性两者之间寻求失衡或平衡的表达。

但是，上帝的超越性与内在性，并非是关于上帝本身的本质规定性或本质属性，它们显明在上帝与受造物的关系中。上帝的本质属性，存在于上帝自身之中。正是这种本质属性，使上帝成为“是其所是”的那一位。“上帝等同于祂的每个属性。祂就是祂所拥有的属性。……上帝的所有属性等于祂的本质。在祂的所有属性中，祂就是纯粹存在、绝对实在。”[3]在历史上，教会从两个方面来审视上帝的这种属性：天主教称它们为消极的和积极的，路德宗称为静态的和动态的，改革宗称为不可传递的和可传递的。上帝的不可传递的属性，指祂的一些本质属性仅仅为祂所有、不可传递给祂的受造物，表现为祂的绝对性、不变性、无限性、永恒性、全在、单一性；上帝的可传递的属性，指祂的一些本质属性可传递给祂的受造物，表现为祂的良善、圣洁、公义、智慧等。[4]在这些可传递的属性中，上帝的慈爱与公义也可以称为原初的属性: 上帝的慈爱，内含祂

[1] 赫尔曼·巴文克：《我们合理的信仰》，赵中辉译，海口：南方出版社，2011 年，第 90 页。

[2] 葛伦斯、奥尔森：《二十世纪神学评介》，刘良淑、任孝琦译，上海：上海三联书店，2014 年，第 2 页。

[3] Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt, Grand Rapids: Baker Academic, 2011, p.175.

[4] 赫尔曼·巴文克：《我们合理的信仰》，赵中辉译，海口：南方出版社，2011 年，第 91—96 页；布雷克把上帝的这种可传递的属性分为“智力或知识、意志和能力”三个范畴。布雷克：《理所当然的侍奉第一册神圣之道》，王志勇等译，北京：当代中国出版社，2014 年，第 99 页。

的良善、恩典、怜悯、宽容，赋予它们以内涵；上帝的公义，内含祂的圣洁、权能、智慧、知识，赋予它们以内涵。我们分别称后者为上帝的慈爱与公义的延伸属性。[1]而且，唯独上帝既是慈爱又是公义的。作为受造物的人，往往要么是慈爱的，要么是公义的，但不可能随时随地都是慈爱而公义的。而且，人总是以慈爱对待自己、以公义要求他人。正是在这个意义上，我们把慈爱与公义当作上帝的原初本质属性来讨论。

当言说上帝的本质的时候，我们并不是把上帝当作一个自然化的实体或物质化的对象来理解，而是要追问上帝的内在特性，追问上帝作为创造者与其受造物之间的差别，追问上帝作为上帝本身与其他世界的生成因子如语言、时间、个人、自然、社会、历史、神圣的差别性规定性。[2]在严格意义上，公义才是上帝的本质，即上帝在耶稣基督里与祂的各种受造物（自然、个人、社会、历史、神圣、时间、语言）之间的正当关系；正义指世界图景中各重向度的正当性，当然包括人与人之间的正当关系。[3]正义恰好是“公义”这个词的狭义表达。

[1] 布雷克与巴文克，都没有区别上帝的原初属性与延伸属性。分别见布雷克：《理所当然的侍奉第一册神圣之道》，王志勇等译，北京：当代中国出版社，2014 年，第 98-128 页；Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt, Grand Rapids: Baker Academic, 2011, pp.186-216.

[2] “神圣”指那些处于人神关系中的、带有神圣性的规定性的对象。在终极的意义上，它们依赖于上帝的绝对神圣性而存在。世界的生成因子，指最终生成世界的要素，即语言、时间、个人、自然、社会、历史、神圣。

[3] 世界图景，即由世界关系美学中七重关系向度互动生成的世界图景逻辑：“个人（作为个体生命的人）和世界的七个生成因子，形成人言关系（=人—言关系=个人与语言的关系）、人时关系（=人—时关系=个人与时间的关系）、人我关系（=人—我关系=个人与自身的关系）、人物关系（=人—物关系=个人与物质自然的关系、人与自然生命的关系、人与肉体生命的关系）、人人关系（=人—人关系=个人与他人的关系）、人史关系（=人—史关系=个人与历史的关系）、人神关系（=人—神关系=个人与上帝的关系）。这些关系的互动进而生成为世界图景逻辑。”参见拙作：《中国先锋艺术思想史第一卷世界关系美学》，上海：上海三联书店，2017 年，第 52 页。



一、上帝的本质：圣爱（ἀγάπη）与公义（δικαιοσύνη）

从关于上帝的定义中[1]，我们可以发现关于上帝的本质的描述：上帝就是在绝对差别中又绝对相关（三位一体的上帝的一体性）、在绝对相关中又绝对差别（三位一体的上帝的位格性）的存在。前者指上帝在公义中的圣爱或爱性，后者指上帝在圣爱中的公义或义性[2]；前者乃是新约的主题，后者乃是旧约的主题。上帝就是公义与圣爱。它们和上帝的关系，如同人的“脸”、“手”、“脚”对于人的关系。[3]它们是上帝本身的、内在的、有机的构成部分。既然如此，人就不可能离开公义与圣爱来谈论、认识、理解上帝。在这个意义上，任何对于公义与圣爱的谈论、认识、理解，其最终必然指向上帝本身，也是上帝在被动中主动向人的启示。

上帝之所以能够在绝对差别中实现绝对相关、又在绝对相关中实现绝对差别，因为祂是自有永有（或译为“是其所是”[4]）的上帝，是绝对自由的上帝。上帝是因着自己而存在（圣父）、通过自己而存在（圣子）、为了自己而存在（圣灵）的那一位。“圣经从创世之初就教导我们，上帝只有一个本质却有三个位格”。“上帝的本质是灵，包括圣父、圣子、圣灵”。[5]上帝因着自己而存在，祂

---

[1] “上帝就是我们在世期间与我们同在、我们不在时依然存在的那一位。‘在世’指个人存在于世界之中的有限时段，‘我们’指人类中的所有存在者，包括历史中的生者与死者，‘我们不在’指历史中的生者离开世界成为死者（成为物质自然界的一部分）。”参见拙文：《上帝是谁》，待刊。

[2] “愿你常施慈爱给认识你的人，常以公义待心里正直的人。”（诗 36：10）

[3] D. Z. Phillips, *Religion and Friendly Fire：Examining Assumptions in Contemporary Philosophy of Religion*, London and New York: Routledge, 2016, pp. 50-51.不过，菲利普斯仅仅讨论了上帝的圣爱属性。他所说的“恩典”，其实是上帝之“圣爱”临在于人的表征。

[4] אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה [ἐγώ εἰμι ὁ ὤν]（出3：14）。

[5] 加尔文：《基督教要义》，钱曜诚等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2010 年，第 96、122 页。加尔文只是说上帝的本质是属灵的，人无法测透。但是，如果仅仅把“灵”确定为上帝的本质，作为“属灵的”上帝和圣灵的区别何在呢？如果无法区别，那么，“属灵的”上帝怎么等同于三位一体中的一个位格呢？

自己就是自己存在的起源、祂是祂的自因，也是世界的存在之源泉，这即是上帝的父性；祂通过自己而存在，祂自己就是自己的手段，同时是世界的手段，这即是上帝的子性——上帝成为人的奴仆。上帝在耶稣基督里取了仆人的形象，使自己俯就成为祂的受造物的手段，以便服侍其受造物；[1]祂为了自己而存在，祂自己就是自己的目的，同时是世界的目的，这即是上帝的灵性[2]。最后一点，不是说一切荣耀归于圣灵，而是说上帝将通过圣灵的工作获得最终的荣耀。圣灵为子和父做见证，在基督徒身上结出丰盛的果实。作为一体的上帝，其实上帝的荣耀也是圣灵的荣耀，更是圣子的荣耀。当保罗说"愿荣耀归于上帝，直到永永远远"（加 1：5）的时候，他把上帝看作受造世界的全部源泉。"圣父是三位一体所有作为的起始并且是万物的源头；圣子是三位一体的智慧和谋士，祂极有次序地安排万物；圣灵则是三位一体所有作为的大能和果效。其实，虽然圣父的永恒也是圣子和圣灵的，因为上帝若没有智慧和大能就不可能是上帝，而且我们也不应试图在永恒里寻找之前或之后发生的事。"[3]

上帝能够同自己的受造物即世界保持自由的关系，既在世界之中因而和世界绝对相关，又在世界之上因而和世界绝对差别。在这个意义上，自由才是上帝的本质。因为，如果没有自由，上帝就不可能在绝对差别中和自己绝对相关、也不可能在绝对相关中持守自己的绝对差别。正是上帝的绝对自由，将两者完全地统一起来，一方面是在自身之内、一方面是在自己与世界的关系上达成了这种绝对差别中的绝对相关和在绝对相关中的绝对差别。在自身之内、上帝达成的这种绝对差别中的绝对相关和在绝对相关中的绝对差别，意味着上帝在三个位格的公义关系中又能够把自己连接为一体、使自己和自己绝对相关，意味

[1] 耶稣作为人子来服侍人，就是因为上帝作为子也是自己的手段。耶稣说："因为人子来，并不是要受人的服侍，乃是要服侍人，并且要舍命，作多人的赎价。"（可 10：45）

[2] "万有都是本于祂，倚靠祂，归于祂。"（罗 11：36）

[3] 加尔文：《基督教要义》，钱曜诚等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2010 年，第 119-120 页。



着上帝在自己圣爱的本性中也不会忘记自己公义的本性、使自己和自己绝对差别。在自己与世界的关系上，上帝达成的这种绝对差别中的绝对相关和在绝对相关中的绝对差别，指上帝在持守自己的超越性中同时持守着对世界的内在性——祂以自己的圣言即世界之物中运行的种种规律绝对护理、爱着这个世界，[1]又在这样的内在护理中保持着自己和世界之物的绝对差别（公义或超越性）。前者表明上帝并没有抛弃这个世界，上帝并没有死亡；[2]后者的意思是上帝不可能再次道成肉身显现在世界之中，但并不因此就意味着上帝不在场于世界。前者给与绝望的人以盼望，人不能把盼望寄托于任何人间的、具有受造特性的偶像之上；后者使人不能把盼望寄托在任何自我宣称为上帝或者把自己化身为上帝（或“救赎主”）的人身上。这样，宣称基督已经来临的一切异端将丧失依据。

二、上帝的结构（三位格）

当我们说上帝就是在绝对差别中又绝对相关、在绝对相关中又绝对差别的存在的时候，基督教的传统以三位一体的教义来表达这种含义。上帝的三位一体的规定性，指上帝作为三个位格的绝对差别与绝对相关的关系。上帝的三位一体的一体性，意味着上帝作为圣父、圣子、圣灵的内在的绝对相关性。这就是作为上帝本质属性的圣爱（或慈爱）；上帝的三位一体中的三个位格，指上帝作为圣父、圣子、圣灵的内在的绝对差别性。这就是作为上帝本质属性的公义。[3]作为绝对差别又绝对相关的存在，上帝能够赋予世界以秩序，并将这种秩序关联为一个在整体上相对于祂而存在的世界。祂是一切存在者的差别性之源

---

[1] 人们可以发现、理解这种规律，但只能顺从它不能改变它。

[2] 当然，作为受造物，人可以说他的创造者上帝死了。但是，上帝的伟大在于祂赐予人否定祂的自由，人的渺小在于他总是渴望上帝或他者肯定他的存在。

[3] 作为改革宗神学的代表人物，布雷克（1635-1711）与巴文克（1854-1921）分别都是在讨论了上帝的本质属性后接着探究三位一体的难题。参见布雷克：《理所当然的侍奉第一册神圣之道》，王志勇等译，北京：当代中国出版社，2014 年，第 80-185 页；Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt, Grand Rapids: Baker Academic, 2011, pp.173-250.

泉，是人的理性结构的本源，是人能够用理性来认识世界、认识世界的规律的认识论的终极依据。上帝通过人的语言命名，使万物各从其类。作为绝对相关又绝对差别的存在，上帝能够在混乱的无序中创造出一个有序的世界相对于祂而存在。祂是一切存在者相关性之源泉，是人的感性动力的起源，是人能够在感性中感知世界、感知世界的联结的存在论的终极依凭[1]。万物在各从其类中，又彼此形成一个物质—植物—动物—人物之链。但是，上帝本身就是"是其所是"的那一位，是存在者之存在本身。因此，在终极意义上，上帝存在于祂的"所是"之中、存在于祂的自足的存在中（祂就是存在本身）而不是存在于祂和世界的关系之中（传统神学称此为"内在三一"的规定性）。如果上帝的存在依赖于祂与世界的关系，如果上帝要在和世界的关系中才能显明自己的存在，那么，祂就不是因为自身而成为自身，也不是为了自身而成为自身。祂就不是"自在自为"的存在，更不是自由的存在；祂的存在就没有表达出存在本身的终极差别性意涵，祂就还是一个众多存在者中的存在者、一个在世界之中的受造物、一个可能成为偶像膜拜的对象。关于上帝存在的存在论（或本体论）证明的错误就在这里：因为，我们不可能从世界之中的任何存在者中推论出存在本身，上帝本身是超越于世界之中包括人的设想之中的任何存在者的存在，因为我们从世界之中的存在者那里依然推论出的是一个存在者而非存在本身的特性，是一个个别的存在者而非普遍的存在本身。作为绝对有限的受造物，我们没有能力使存在者成为存在本身，除非存在主动突破无限进入有限、成为有限的存在者。如果我们有能力从存在者推论出存在本身，那么，上帝作为"是其所是"的存在本身就无法区别于作为存在者的一切偶像。偶像之所以是偶像，只因为它们要在对人的功利性的承诺中、在对人的回报的期待之中才能彰显自己作为存在者的存在者性。相反，上帝作为"是其所是"的存在，以圣言的创造赋予存在者以存

[1] 托马斯·阿奎那关于上帝存在的前四项宇宙论证明与第五项目的论证明的依据就在这里。



在性的特质。[1]上帝所做的一切、上帝对世界包括对人所实施的创造（creation）、救赎（salvation）、复和（reconciliation）的行动，只是祂的“所是”之显明（传统神学称此为“经世三一”的规定性）。正因为祂的这种“所是”，才要求人最大限度地、排他地爱祂、侍奉祂。“上帝作为一个位格，因为祂的所是而不是因为祂能够为我们做一切而被爱。”[2]相反，人要爱上帝，不仅仅因为祂是“经世三一”的上帝，而且因为祂是“内在三一”的上帝。另一方面，人作为受造物的存在者性，源于上帝这个存在本身的给予和馈赠。人从上帝那里获得了作为存在的一部分的规定性。

同时，人也必须要从与上帝的关系之中来理解上帝，人只有在和上帝的关系之中才能把上帝作为他的理解对象。于是，上帝作为在与人的关系之中被理解的对象，自然就要打上这种关系性的烙印。上帝本身就必然是一种关系性的存在。上帝的存在关系，在终极意义上就是上帝内在的绝对差别与绝对相关。上帝本身的这种绝对差别与绝对相关的结构，决定了我们在理解圣经经文的时候的方式，即当其把上帝启示为差别性的存在的时候，我们不能以相关性的规定性去理解；相反，当经文把上帝启示为相关性的存在的时候，我们不能以差别性的规定性去理解。否则，我们就是在拒绝上帝直接的自我启示，甚至陷入错位的误解中。如果我们拒绝上帝的直接的自我启示，我们就离开了作为受造者的位置、企图越界把自己对上帝的想象当作上帝本身，即把自己当作了上帝。这就是人最大的不义或罪。所谓罪，乃是存在者对自己的存在性之规定性的越界，是存在者认为自己可以脱离存在本身而独自存在。例如，我们在理解耶稣受试探的故事的时候，我们不能从耶稣作为神子、作为与我们绝对差别的那一位来理解。否则，我们就会得出结论说祂胜过试探乃是理所当然的。我们只能从耶稣作为人子、作为与我们绝对相关的那一位来理解祂受试探的事件。祂作

[1] 上帝通过言说创造了世界。《创世记》1：3-31。

[2] Millard J. Erickson, *Introducing Christian Doctrine*, Grand Rapids: Baker Book House, 1992, p.84.

为人子受试探并且胜过试探，使人看到了自己作为人在面对试探时能够获胜的可能性（太 4：1－11；来 2：17－18）。

对于受造的人而言，首先或许会追问为什么上帝把自己启示为三位一体而不是其他的如四位一体等。对此，圣经没有给出任何答案。如果人能够连上帝本身为什么那样存在都一清二楚的话，那么，在认识论意义上，上帝就不再具有本真的、绝对的超越性，不再是超越于祂的受造物、超越于人的理性的上帝。三位一体的上帝把自己的存在特性向人的理性隐藏起来，或许正是上帝能够作为上帝持守自己的超越性的根源，使人的理性不至于狂妄到可以回答任何关于上帝的问题的地步，从而使世上最有理性能力的人也需要谦卑降伏地敬拜祂。作为这个奥秘的一部分，包括上帝为什么把自己启示为具有神人二性的耶稣基督。[1]保罗对此的回应是："大哉！敬虔的奥秘，无人不以为然，就是：上帝在肉身显现，被圣灵称义，被天使看见，被传于外邦，被世人信服，被接在荣耀里。"（提前 3：16）托伦斯（Thomas F. Torrance）从人的诠释指向来说明这点："既然圣经的陈述所表明的都不只是它们在任何时候所能表明的，也多过我们在诠释它们的时候所能表达的，它们显露出预言的素质，因为它们超越自己，指向它们之上，指向上帝那永无穷尽的真理。所以，忠实地解释圣经上的陈述不会减损它们超越的指涉，而是会设法让它们根据那个指涉将所蕴含的意义揭露出来。"[2]

不过，圣经明明白白地通过耶稣基督的宣讲把上帝启示为三位一体，其中最典型的经文即《马太福音》28：19。[3]耶稣在向十一个门徒颁布大使命时，

[1] 罗 16：25-26；林前 2：7；西 1：26-27，2：2；启 10：7。

[2] Thomas F. Torrance, *Reality and Evangelical Theology*, Philadelphia: Westminster, 1982, p.144. 转引自范甘麦伦：《诗篇》上卷，潘秋松、邵丽君译，South Pasadena: 美国麦种传道会，2010 年，第 16 页。

[3] πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. 又见可 1：10-11；路 11：13；约 3：34，14：26，15：26，16：7-15、13；林后



称他们应当去使万民作祂的门徒，为他们施洗归入父、子、圣灵的名下。这“名（τὸ ὄνομα）”希腊文用的是中性单数第四格，具有“名称”、“位格”、“权柄”、“权能”、“身份”、“范畴”的含义。作为单数的“名”，上帝并不因为作为父、子、圣灵三个位格而变成了复数，从而使基督徒所信仰的上帝成为一位多神论的上帝。

上帝在自身之中，将自己和自己绝对区别开来，即区别为圣父、圣子与圣灵。同时，上帝又在圣灵里将圣父与圣子联结为一体。这种绝对差别本身，使上帝作为父，成为子与灵的来源，成为一切公义的源泉，即一切差别性秩序的源泉。正因为如此，上帝作为父才是创造一切的主。[1]所谓创造，就是上帝在“无”中生出“有”、生出一个有“道”、有序的世界。《使徒信经》与《尼西亚信经》分别从人的信仰回应的角度，将此表述为“我信上帝，全能的父，创造天地的主。”“我信独一上帝，全能的父，创造天地和有形无形万物的主。”一句话，上帝作为父，祂是创造者。由于上帝本身是无形无像的，所以，上帝的创造必须藉着“道”或“耶稣基督”来完成，即“万物是藉着祂造的；凡被造的，没有一样不是藉着祂造的。”（约 1：3）否则，人就不可能知道上帝创造的作为。换言之，人对于上帝的认识包括对于上帝创造的认识，必须借助有形的耶稣基督。这是两部信经用大段内容言述耶稣基督的原因。人只有在言述耶稣基督中体会对上帝本身的言述，体会上帝本身的启示。

上帝为什么一定呈现为三位一体的存在呢？

无形无像的上帝如何使人认识祂的存在呢？或者说，任何有限的人怎么知道无形无像的上帝存在呢？如果人要借助理性来认识上帝的存在，那么，上帝必须是一位理性的存在者；如果人要在接受启示中认识上帝的存在，那么，上

13：14；弗 1：13-14，2：14-18；多 3：6；彼前 1：2。

[1] “我们只有一位上帝，就是父，万物都本于祂，我们也归于祂。”（林前 8：6）“万有都是本于祂，倚靠祂，归于祂。”（罗 11：36）

帝必须将自己向人主动而明晰地启示出来。否则，人所认识到的上帝依然是人想象中的产物，是人的自我意识扩大化的结果；否则，人和上帝只能处于一种无法确认的、神秘的关系之中，处于人神关系的想象之中。无论怎样，因着人的理性的绝对有限性，他无法确认自己所认识到的上帝就是上帝本身，即使人对自己的这种认识有充分的确信。就人与上帝的关系而言，人最多只能确信自己所认识的就是那被认识的对象本身。这是康德假设“物自体”存在的根本原因。相反，就上帝与人的关系而言，就上帝的慈爱本性而言，上帝为了使人能够认识祂、理解祂、效法祂、跟随祂，主动把自己首先在有形有像的耶稣基督里、其次在圣经的话语中、再次在教会对于启示上帝的耶稣基督与对于内含这种启示的圣经之话语的忠实宣讲中启示出来。在逻辑上，上帝的启示必须是上帝主动的作为，是上帝在自身中把自己同自己区别与关联的行动。这就是上帝作为“自我”的存在的绝对差别与绝对相关。在这个意义上，上帝之道必须成为肉身，成为有形有像的耶稣，成为历史上的拿撒勒人耶稣。而且，这位被启示出来的耶稣基督本身，在逻辑上又是上帝将自己同自己区别的那一位，即祂作为位格的存在内在于上帝的存在之中，是上帝的第二位格。人们以“圣子”来称呼“耶稣基督”，正如用“圣父”来称呼上帝本身一样，都是因为人的绝对有限、因而只能以“肉身性”的语言来言述上帝。

上帝在圣子里把自己启示出来，“爱子是那不能看见之上帝的像，是首生的，在一切被造的以先。”（西 1：15）“祂是上帝荣耀所发的光辉，是上帝本体的真像，常用祂权能的命令托住万有。”（来 1：3）[1]“基督本是上帝的像。”（林后 4：4）“祂是上帝隐匿性的显明。上帝显明祂的形像和样式，却不显明祂本身。”[2]上帝的父性，相对于圣子而存在。圣子本是出于上帝，也是从上帝而来

[1]“因为上帝本性一切的丰盛，都有形有体地居住在基督里面。”（西 2：9）

[2] Hans Urs von Balthasar, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics* vol.III: *Studies in Theological Style: Lay Styles,* Edinburgh: T. & T. Clark, 1986, p.228.



（约 8：42，16：28）。《尼西亚信经》对此的言述为："我信独一主耶稣基督，上帝的独生子，在万世以前为父所生，出于上帝而为上帝，出于光而为光，出于真神而为真神，受生而非被造，与父一体，万物都是藉着祂造的。"同样，父对于圣灵也具有本源性[1]。"我信圣灵，赐生命的主，从父和子出来，与父子同受敬拜，同受尊荣，祂曾藉众先知说话。"（《尼西亚信经》）

从认识论的角度说，耶稣基督是上帝向人启示的结果；从存在论的角度说，祂就是上帝内在于自身而存在的第二位格。如果这样，无形无像的上帝与有形有像的耶稣基督之间怎么发生关系呢？除了前者主动成为后者，难道还有别的什么方法吗？如果有一种存在要在两者之间发生连接的关系，那么，这种存在本身就需要和他们有内在的关系，或者，祂应当是其内在的构成部分。当约翰说"上帝是灵（Πνεῦμα ὁ Θεός）"（约 4：24），是就上帝作为"无形无像的"存在而言的；当耶稣说把自己的灵（τὸ πνεῦμα）交给上帝的时候（约 19：30），显然这个由耶稣交出的"灵"与上帝接受的"灵"是同一位"圣灵"，即是和上帝与耶稣同时发生绝对相关的关系之"灵"，是"上帝之灵"[2]与"耶稣之灵"（徒 16：7）[3]或"基督的灵"（罗 8：9；彼前 1：11），因而也是永恒的灵（来 9：14）。因此，在绝对的意义上，只有上帝的灵才知道上帝的事（林前 2：11）[4]，只有上帝的

---

[1] 约 14：26，15：26；林前 6：19。

[2] 徒 2：17-18；罗 8：14；林前 2：12、14，3：16，6：11，7：40；腓 3：3。"永生上帝的灵"（林后 3：3）；"上帝的圣灵"（弗 4：30）；"上帝赐予的祂的圣灵"（ τὸ Πνεῦμα αὐτοῦ τὸ Ἅγιον 帖前 4：8）；"上帝荣耀的灵"（彼前 4：14）。在《启示录》中，约翰从七个方面描述上帝的灵（1：4，3：1，4：5，5：6），即《约翰福音》所说的"安慰之灵、真理之灵、同在之灵、显现之灵、内住之灵、教导之灵、平安之灵"（约 14：17—27）。

[3] 即耶稣从父承受的所应许的圣灵（徒 2：33），"主的灵"（徒 8：39；林后 3：18），上帝用来膏抹拿撒勒人耶稣的圣灵（徒 10：38），和耶稣基督一同做工的灵（罗 8：2），"叫耶稣从死里复活者的灵"（罗 8：11），上帝儿子的灵（加 4：6），"耶稣基督之灵"（腓 1：19）。

[4] 上帝藉着圣灵向人显明上帝本身深奥的事（林前 2：10）。

灵即圣灵才能感动人承认耶稣是主（林前 12：3）[1]、承认耶稣基督是道成为肉身的那一位（约壹 4：2）。因为，“主就是那灵。主的灵在哪里，那里就得以自由（ὁ δὲ Κύριος τὸ Πνεῦμά ἐστιν· ου — δὲ τὸ Πνεῦμα Κυρίου,ἐλευθερία.）”（林后 3：17）；因为，上帝藉圣灵居住在“主的圣殿”即基督徒中[2]；因为，上帝在肉身上显现的耶稣基督因圣灵而拥有公义的位份（提前 3：16）。由于圣灵和上帝与耶稣基督绝对相关，所以，祂把两者关联起来，成为祂们团契的中介。圣灵不仅为耶稣基督作为上帝的儿子做见证，而且祂也为那作为真理而存在的上帝本身做见证。祂就是上帝本身（约壹 5：7）。圣灵作为内在三一的一个位格而存在，否则，祂就不是“上帝之灵”与“耶稣基督的灵”，不可能与祂们发生任何内在的关联。在这个意义上，三个位格之间的关系，还必然是一体的关系。“三”必须归回“一”。

上帝的三个位格之间为什么还是一体的关系？上帝要为人所认识，祂就需要在神人关系中将自己向人开启出来而不是接受人在人神关系中对祂的想象性的开启，否则，人就无法确认自己所认识到的上帝就是上帝本身。上帝如何使自己得到人的认识呢？其前提在于上帝本身是自由的、全能的存在，祂能够从无中创造世界、生成自己，能够突破无限进入有限。有形有像的耶稣基督从上帝而出，如果要构成把人引向上帝的中介，祂就必须和上帝处于等同的关系，或者处于一体的关系，祂需要“本有上帝的形像（ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων）”（腓 2：6）。只有在本质上与上帝同一的存在，才能代表上帝本身。当上帝把自己生成为耶稣基督的时候，由于这种“生成”的行为，上帝的位格就成为了“圣父”，而被生成的那一位就成为“圣子”。 这就是《尼西亚信经》所说的主耶稣基督“受生而非被造，与父一体”的涵义。同样的逻辑，可以应用于“圣灵”与其他两个位格的关系。圣灵要往来于圣父与圣子之间，祂首先必须是自由的、全能的

[1] 主是上帝（启 22：6）。

[2] 弗 2：22；约壹 3：24，4：13。



灵，其次祂必须在本质上与祂们具有同一性的关系。因为，只有在这样的同一关系中，圣灵才能将两者绝对地关联起来。《亚他那修信经》将此表述为：“子独由于父：非作成，亦非受造，而为受生。圣灵由于父与子：既非作成，亦非受造，亦非受生，而为发出。”

当说上帝是无形无像的时候，这不是就上帝本身而言的，而是就上帝相对于祂的受造物、相对于祂的存在的表征而言、相对于“子”而言的。否则，我们就无法理解三个位格中的耶稣基督如何构成了上帝的存在问题，更无法明白上帝说“我们要照着我们的形像，按着我们的样式造人（נַֽעֲשֶׂ֥ה אָדָ֛ם בְּצַלְמֵ֖נוּ כִּדְמוּתֵ֑נוּ）”（创 1：26）的涵义。当然，这里的“形像”，不是指通常所说的从某种东西雕凿而成的对象，而是指上帝在绝对差别中的绝对相关（圣爱）、又在绝对相关中的绝对差别（公义）之本质，即一种特定的关系性的存在。

三、三位一体的上帝的公义

圣经的确没有提到上帝就是公义[1]，但在新约里面有多处直接使用“上帝的义（δικαιοσύνη θϵοῦ）”的经文[2]。希腊文“上帝”一词的第二格（θϵου）的第一种意思：作为客体的所有格，上帝作为义的承受者，义是上帝本身的特性。上帝在自身之内作为父神与圣子、圣灵的正当关系，即上帝内在的义。这种正当的关系，包括两个方面：一是祂们之间的绝对差别，一是祂们之间的绝对相关。其实，前者就是我们一般所说的上帝的“公义”，后者即上帝的“圣爱”（God’s agape/love）。[3]

希腊文“上帝”一词的第二格（θϵου）的第二种意思：作为主体的所有格，上

[1]“除了我以外，再没有上帝。我是公义的上帝，又是救主，除了我以外，再没有别神。”（赛 45：21）“我耶和华所讲的是公义，所说的是正直。”（赛 45：19）

[2]罗 1：17，3：5、21、22、25，10：3；林后 5：21，雅 1：20。

[3]“圣爱”指上帝的“慈爱”，以便区别于儒家的“仁爱”与佛教的“慈悲”。

帝作为义的主体、给与者，把祂所创造的世界尤其是人置于一种和自己的正当关系之中，他们始终作为受造物而存在。上帝成为公义的、一切秩序的源泉，因为祂在自身中就实现了这种公义，因为，上帝自身的绝对差别——圣父、圣子、圣灵——本身就是公义。这里内涵三个方面的问题：上帝怎样因自身而成为上帝？上帝怎样使人成为人？上帝怎样使世界成为世界？“成为”意味着“上帝”、“人”、“世界”各自拥有正当的位置、互相处于一种正当的关系之中。我们提出“上帝怎样因自身而成为上帝”的问题的时候，主要是基于人的立场。但是，在回答这个问题时，我们就不能说“上帝因耶稣基督而成为上帝”。如果这样回答，我们就忘记了上帝对于耶稣基督的父性，仿佛上帝要靠着耶稣基督而成为上帝，仿佛上帝原本存在于某种时间性的限制之中。这就和上帝本真的超越性、上帝作为普遍时间的给与者的规定性相矛盾。所以，对于上帝怎样因自身而成为上帝？基督教圣经的回答为：上帝是在耶稣基督里的上帝，上帝通过耶稣基督把自己向人启示自己而为圣父。

上帝为什么会通过耶稣基督把自己向人启示出来？

如果上帝是世界的创造者，那么，祂必然要通过某种方式和世界发生关系。这种方式，就是科学所说的包括人体也得遵从的自然规律。圣经将其表述为“道”，而《约翰福音》把这“道”称为耶稣基督；如果上帝的创造意味着祂和世界及其其中的人存在绝对的关联，那么，祂用来启示自身的对象所言说的道也一定既和自己相关联、又和人相关联。这在耶稣基督关于爱道的宣讲里面得到了完整的表达。耶稣说人要爱上帝，其次要爱邻人如自己[1]；如果上帝是世界（包括人）的救赎者，祂所救赎的对象一定是基于某种苦难、某种需要拯救的处境。这种处境，体现在人因原罪堕落的经验层面。在苦难中的救赎对象，需要祂的拯救者对这种苦难的认同。拯救者除了亲自经历受难外，还有什么比这更具有

[1] 太 22：37-40；可 12：29-31；路 10：25-27。



认同性呢？这是耶稣基督为什么一定要受难的原因。如果耶稣基督就是上帝派来的那一位，祂和上帝的绝对相关赋予祂对自己的受难将有明确的自我意识；如果上帝是一位永生的上帝（耶 10：10），那么，祂所选择的拯救者也需要具有这种永生的特性。上帝本身的无形无象，决定了祂必须另外选择一位具有永恒生命的、有形有象的存在者。耶稣基督受难后，祂的复活本是上帝救赎计划及其存在表征的一部分。耶稣在预言自己受难的同时，也预言了自己的复活[1]；如果上帝是全能的上帝，如果世界今日还到处存在着邪恶势力的猖狂，那么，上帝必须在将来表明祂的权能的、公义的审判。这就是《启示录》所说的末日耶稣基督必再来、施行大审判（启 20：4、12-13）。

正是在上帝的创造与耶稣基督作为道的存在、祂关于爱道的启示与耶稣基督关于爱道的宣讲、祂的救赎计划与耶稣基督的受难事件、祂的永生与耶稣基督的复活事件、祂的全能与耶稣基督的审判几个方面，圣经把上帝与耶稣基督内在地联系在一起。其中，圣灵扮演着中保的角色，把上帝与耶稣基督连接起来。因为，圣灵既是上帝的灵[2]，也是耶稣基督作为主的灵[3]。任何具有逻辑思维能力的人，都需要认真面对圣经中关于上帝作为启示者与耶稣基督作为被启示者的启示，需要严肃地思考上帝怎样唯一在耶稣基督里把自己启示出来的事实，需要回应三位一体的上帝对于上帝本身的必要性，从而在自己的相信中做出是否在意志上接受祂的决断。

既然在圣经的启示逻辑里面上帝必然把自己启示为三位一体的上帝，既然上帝是在耶稣基督里必然存在的那一位，那么，“上帝的义”的第二个方面的问

[1] 可 8:31-38，9：30-32，10：32-34。

[2] 太 3：16，12：28；罗 8：9、14；林前 2：11、12：3；林后 3：3；腓 3：3；约壹 4：2。耶稣在差别的意义上把上帝的灵也称为“主的灵”（路 4：18）。

[3] 罗 8：9、彼前 1：11 称圣灵为“基督的灵”。徒 16：7 称圣灵为“耶稣的灵”，同时也是“主的灵”（徒 5：9，8：39）。“主就是那灵。主的灵在哪里，那里就得以自由。”（林后 3：18）

题即上帝怎样使人成为人的答案，就在于上帝在耶稣基督里使人成为人。人只要凭借对耶稣基督的信，便同他的上帝发生了内在的关联。这种关联，指人在上帝与祂所创造的世界之中寻找到了自己的存在位置，寻找到自己作为“义人”的存在。“上帝设立耶稣作挽回祭，是凭着耶稣的血，藉着人的信，要显明上帝的义。”（罗 3：25）“上帝使那无罪的，替我们成为罪，好叫我们在他里面成为上帝的义。”（林后 5：21）“因为上帝的义正在这福音上显明出来；这义是本于信，以致于信。如经上所记：‘义人必因信得生。’”（罗 1：17）而“上帝的义，因信耶稣基督加给一切相信的人”（罗 3：22）。保罗说人因信称义而成为一个义人，其实际的意思就是指人因对耶稣基督的信而与上帝发生一种正当的关系，人在这种正当的关系中而成为人。圣经把这种正当的关系描述为人作为上帝的儿女[1]、世界的管家（创 1：28）。因此，圣经也是一部关于人如何成为人的书，一部人“信以成人”的书。

只有在确定了人在世界中的正当位置后，我们才能明白上帝怎样使世界成为世界。因为，世界必须通过人的意识才能得到明晰的规定性。“上帝的义”的第三个方面的问题，即上帝怎样使世界成为世界？这是关于上帝与世界的关系问题。我们所说的“世界”，不仅包括物质的、植物的、动物的自然界，还包括由人参与其中的社会、历史乃至在人神关系中对于寻找上帝留下的“神圣”之踪迹，包括语言、时间，当然也包括人作为个体生命的存在本身——自我——之类世界的生成因子形成的系统[2]。所以，这个问题的讨论，涉及“世界图景关系中的上帝”之内容。

[1] “凡接待耶稣基督的人，就是信祂名的人，上帝就赐他们权柄，作上帝的儿女。”（约 1：12） “你们所受的不是奴仆的心，仍旧害怕；所受的乃是儿子的心，因此我们呼叫：‘阿爸，父！’圣灵与我们的心同证我们是上帝的儿女；既是儿女，便是后嗣，就是上帝的后嗣，和基督同作后嗣。如果我们和祂一同受苦，也必和祂一同得荣耀。”（罗 8：15—17）又见约壹 3：1—2、5：2。

[2] 见笔者《上帝怎样使人成为人》的讨论，待刊。



简单地说，圣经把上帝启示为在耶稣基督里的世界的创造者[1]与护理者[2]、复和者。“外邦的神都属虚无，惟独耶和华创造诸天。”（代上 16：26，拿 1：9）上帝是世人的创造者（诗 89：47），是太初万物的创造者[3]。同时，耶稣基督常用祂权能的话托住万有（来 1：3），祂是“万有的主”（徒 10：36）。这“爱子是那不能看见之上帝的像，是首生的，在一切被造的以先。因为万有都是靠祂造的，无论是天上的、地上的、能看见的、不能看见的，或是有位的、主治的、执政的、掌权的，一概都是藉着祂造的，又是为祂造的。祂在万有之先，万有也靠祂而立。”（西 1：15—17；林前 8：6）另一方面，当人在世界中的位置得到正当的确立后，世界图景中的其他因子才各就各位回到自己该在的场所。所谓世界在耶稣基督里成为世界，就是各种世界的生成因子包括语言、时间、个人、自然、社会、历史、神圣都能够找到自己的位置，发挥自己不可代替的功用。“上帝造万物，各按其时成为美好，又将永生安置在世人心里。”（传 3：11）上帝在一定的时间之中，给与世界中的万物以秩序，又将这种秩序在语言中、在时空中表达出来。祂能够给与，因为祂是在耶稣基督里而成为超越的上帝[4]。这位“上帝，就是众人的父，超乎众人之上，贯乎众人之中，也住在众人之内。”（弗 4：6）上帝也是内在于世界、内在于人的上帝。保罗用下面的话来言说上帝的这种内在性：“创造宇宙和其中万物的上帝，既是天地的主，就不住人手所造的殿，也不用人手服侍，好像缺少什么；自己倒将生命、气息、万物，赐给万人。祂从一本造出万族的人，住在全地上，并且预先定准他们的年限和所住的疆界，要叫他们寻求上帝，或者可以揣摩而得，其实祂离我们各人不远，我们生活、动作、存留都在乎祂。”（徒 17：24—28）

---

[1] 创 1：1、2：4。

[2] “耶和华用能力创造大地，用智慧建立世界，用聪明铺张穹苍。”（耶 51：15）

[3] 箴 8：26；可 13：19；弗 3：9；启 4：11。

[4] 从上帝与耶稣基督相关的角度说，耶稣基督也在万有之上（约 3：31，罗 9：5）。

四、三位一体的上帝的圣爱

上帝的超越性，把上帝的存在与世界的存在区别开来。这种绝对差别本身，就是上帝公义的内容。它如同太阳光给与世界中的一切存在者以各自正当的秩序。但是，如果上帝仅仅是这种绝对差别本身，因而和人具有绝对的距离，那么，祂就只是一位需要人敬畏的上帝，甚至祂会使人敬而远之、陷入一种神秘膜拜中。为了消除人对上帝的神秘膜拜、使人能够清晰地认识祂、和祂发生关系，上帝在耶稣基督里把自己启示出来。祂不仅在耶稣基督里把自己和世界尤其是人区别开来，而且在耶稣基督里把自己与世界尤其是人关联起来。这就是上帝的内在性，或称为上帝的圣爱。

《以赛亚书》形容上帝是住在永恒里面（שֹׁכֵן עַד 57：15）。עַד这个词，和לְעוֹלָם的意思相似，既指过去时间的永恒、又指未来时间的永恒。当其指未来时间的永恒时，它具有神圣的存在特性。从时间论而言，上帝就是现在居住在无限的过去与无限的未来中的上帝，即永恒的上帝。或者说，上帝本身就具有永恒性。祂是永远长存、具有生命的上帝（אֱלָהָא חַיָּא וְקַיָּם לְעָלְמִין，但 6：26）。除了上帝的救恩（赛 51：6）、公义（צֶדֶק，诗 119：142；赛 51：8）分享了这种永恒性之外[1]，圣经有多处经文提到上帝的圣爱（חֶסֶד）[2]所具有的这种永恒性。换言之，公义与圣爱，就是上帝本身的规定性。

约翰神学的核心，就是言述耶稣基督作为子、作为道与上帝之间的这种爱性或绝对相关性（约 1：1-3）。约翰说："上帝就是爱，住在爱里面的，就是

[1] 《七十子译本》用 τὸ ἔλεος（怜悯、同情之意）来翻译 חֶסֶד（goodness, kindness），两者都有"慈爱"之意。当从人与上帝的关系来看待上帝的圣爱的时候，我们就用"慈爱"来描述之。相反，"圣爱"是基于上帝与人的关系的表述。

[2] 代上 16：34、41；代下 5：13，7：3、6，20：21；诗 106：1，107：1，118：1—4、29，136：1—26，138：8；耶 33：11。



住在上帝里面，上帝也住在祂里面。"[1]（约壹 4：16）父住在子里面，子在父里面（约 17：21、23）。子因遵守父的命令而住在祂的爱中（约 15：10）。圣父爱圣子[2]，凡父所有的都是子的（约 16：15）。祂与子同在（约 8：16、29），为祂作见证（约 5：37，8：18）。圣子的教训就是父神的教训（约 7：16，8：28）；圣子不是凭着自己讲，惟有差祂来的父已经给祂命令，叫祂说什么，讲什么（约 12：49）。门徒所听见的道，不是子的道而是那差祂来的父之道（约 14：24 ）。圣子的意志就是父神的意志，祂怎么听见就怎么审判（约 5：30）；圣子的工作就是父神的工作[3]，"子凭着自己不能作什么，惟有看见父所作的，子才能作；父所作的事，子也照样作。父爱子，将自己所作的一切事指给祂看，还要将比这更大的事指给祂看，叫你们希奇。父怎样叫死人起来，使他们活着，子也照样随自己的意思使人活着。父不审判什么人，乃将审判的事全交与子，叫人都尊敬子如同尊敬父一样。不尊敬子的，就是不尊敬差子来的父。"（约 5：19-23）正因为父与子原为一（约 10：30，17：22），所以，耶稣说：人接待门徒就是接待祂；对祂作为子的接待就是对差祂来的圣父的接待[4]；凡是弃绝耶稣门徒的就是弃绝祂，凡是弃绝祂的就是弃绝那差祂来的父（路 10：16）；对圣子的恨就是对父神的恨（约 15：23）。既然上帝作为父拥有永恒的生命，而父与子又绝对相关，所以，认识父独一的真神，并且认识祂所差来的耶稣基督，这就是永生（约 17：3）。

上帝的爱性，还体现在圣父与圣灵的绝对相关上。圣灵出自父，为子作见证（约 15：26）。圣灵是子向父祈求、被父赐予门徒、和门徒同在的那一位

---

[1] אלֹהִים הוּא אַהֲבָה וּמִי אֲשֶׁר יִנְוֶה בָּאַהֲבָה יִנְוֶב בֵּאלֹהִים וֵאלֹהִים יִנְוֶה בּוֹ: HNT；Ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν, καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ θεῷ μένει καὶ ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει

[2] 约 3：35，10：30，15：9。

[3] 约 4：34，6：38，14：31。

[4] 太 10：40；可 9：37；约 13：20。

（约 14：16），是圣父因子的名而被差来的那一位帮助者、安慰者（约 14：26）。在耶稣作为圣子升天后，由于圣灵将代替祂在世界继续工作，福音书关于圣灵与圣父的关系的言说相对于圣子与圣父的关系的言说内容较少，而《使徒行传》就大量涉及圣灵的经文。总而言之，上帝的爱性，首先意味着上帝的三个位格之间彼此的绝对相关性。祂们彼此在差别中相关为一体。上帝在自身的绝对相关中，将圣父、圣子、圣灵连接成为一体。在这个意义上，我们也可以称上帝为一体三位的上帝。

上帝的圣爱，表现在祂和世界的绝对相关的关系上。上帝并不是在创造世界后就撒手尘寰或逃之夭夭，祂因与子的绝对相关、因对子的爱而让子在十字架上受难、把自己圣爱的本质和对世人的爱表彰出来。上帝通过耶稣基督作为子进入世界和个人发生关联，从而与世界发生关联。“上帝差祂独生子到世间来，使我们藉着祂得生，上帝爱我们的心在此就显明了。不是我们爱上帝，乃是上帝爱我们，差祂的儿子为我们的罪作了挽回祭，这就是爱了。”（约壹 4：9—10）。在耶稣基督升天后，祂差遣圣灵来帮助、引导基督徒如何在世界上生活。上帝藉着耶稣基督赐下新的命令，使基督徒在互相的爱中、在彼此的绝对相关中见证上帝的存在，从而使世人在认识基督徒的相爱中吸引世人归向上帝的爱、归向上帝本身。基督徒若彼此相爱，世人就认出他们是耶稣的门徒（约 13：34—35）。因为，从来没有人见过上帝。门徒若彼此相爱，上帝就住在他们里面，爱上帝的心就在他们里面得以完全（约壹 4：12）。

上帝以爱为本质，祂在三个位格的绝对差别中把他们绝对相关地连为一体，并以这种绝对相关的力量爱着世人，使个人在蒙爱之中成为人类生命共同体中的一员。在上帝与我们人类之间，这个“我们”是怎样形成的呢？当人无条件去爱自己的仇敌、并为逼迫他们的人祷告，仇敌在人心中也就成为了“我们”的一部分，我们于是成为了天父的儿女、拥有天父圣爱的本性。这是个人生活的最



高目标——像天父一样完全，完全具有天父的圣爱与公义的本质。其实，在天父那里，爱与义达到了完全的合一。天父让太阳照恶人与好人，“降雨给义人，也给不义的人。”（太 5：45）上帝作为爱，祂是爱的主体——圣父（或给与者）、爱的客体——圣子（或承受者），又是爱即给与的行动本身——圣灵。上帝在自己之中给出自己。这个在自己之中的上帝，就是作为圣父的上帝，祂所给出的自己就是作为圣子的上帝，那给与的行动本身即作为圣灵的上帝。上帝是爱者、又是被爱者，同时还是爱的行动本身。上帝并不因为祂的自我给与而变得贫穷。相反，祂能够给与就表明祂的富足，并且祂在给与中变得更加富足。这也是爱的特性，爱在爱中，将怀胎生出爱的“子”来。基督徒需要在爱中回应上帝。“凡信耶稣是基督的，都是从上帝而生，凡爱生他之上帝的，也必爱从上帝生的。我们若爱上帝，又遵守祂的诫命，从此就知道我们爱上帝的儿女。”（约壹 5：1—2）“我们应当彼此相爱，因为爱是从上帝来的。凡有爱心的，都是由上帝而生，并且认识上帝。没有爱心的，就不认识上帝，因为上帝就是爱。”（约壹 4：7—8）“因为上帝的爱是独立的、不变的、简单的、永恒的、无所不在的，这份爱并不依赖于我们，也不受我们的影响，而是纯粹从上帝本体的深处自由流淌出来的。上帝的爱永不改变，永不起伏跌宕、出没无常，也没有转动的影儿。上帝的爱不仅仅是上帝本体中的一个属性，也与其他属性相伴相随，永不发生冲突，与祂的本体完全一致。上帝就是爱，祂自己，祂的合一与完全，祂完整的本体，就是爱。……我们的灵魂随时随地都可以在其中安息，包括在死亡中也不例外。”[1]这种对上帝的爱的回应，事实上就是承认人的存在始终与上帝绝对相关，始终离不开上帝在高处在圣子耶稣基督里、在圣灵里的看护。这样，人若遵守子的命令，这人就是爱子的[2]；爱子的必蒙父爱他，子也要爱他，并且要向他显现（约 14：21、24）。人在子里与父的绝对相关，

[1] 赫尔曼·巴文克：《我们合理的信仰》，赵中辉译，海口：南方出版社，2011 年，第 93—94 页。

[2] “我们若照祂的命令行，这就是爱。”（约贰 1：6）

体现为人对子的信，因而也是对那差祂来的父的信；人看见圣子，就是看见那差祂来的圣父（约 12：44-45）。

总而言之，在整全的世界图景逻辑学看来，上帝不仅是世界之中的上帝，而且是世界之上（或之外）的上帝。[1]上帝在世界之中，即上帝的内在性，上帝内住在世界中，上帝的圣爱本质就显明其中。上帝以其圣爱同世界绝对相关；上帝在世界之上，即上帝的超越性，上帝超越于世界，上帝的公义本质内含其中。上帝以其公义同世界绝对差别。

上帝的这种超越性，植根于上帝作为“伊罗欣”的名称中。“伊罗欣”的名称，赋予上帝以不可传递的属性。它表达了上帝与世界之间的绝对差别、绝对超越的关系。既然是绝对差别、绝对超越的，其属性就不是可以用任何世界中的语言、事物来传递的。上帝的内在性，植根于上帝作为“耶和华”的名称中。“耶和华”的名称，赋予上帝以可传递的属性。“耶和华就是立约的上帝，按照祂主权的爱，拣选了百姓归祂自己。如此，一方面，‘伊罗欣’这个上帝之名，指出了主权超越世界之上的永恒本体，而另一方面，耶和华这个名称，则强调这同一位上帝，自愿向祂的百姓启示他自己，显明祂是圣洁、恩慈、信实的上帝。”[2]耶和华，意味着上帝与祂的受造世界之间内在性的、圣爱关系，意味着他们之间的绝对相关的关系；伊罗欣，意味着上帝与祂的受造世界之间超越性的、公义关系，意味着他们之间的绝对差别的关系。换言之，上帝与祂的受造世界之间的绝对差别与绝对相关、公义与圣爱、超越性与内在性的这些关系规定性，植根于上帝本身之中，植根于上帝作为伊罗欣、作为耶和华的名中。[3]

[1] 世界图景逻辑学，是一种关于（个）人之关系世界的哲学。参见拙文：《世界图景逻辑学的实验》，《思道学刊》，2021 年秋第 4 辑，第 44-52 页。

[2] 赫尔曼·巴文克：《我们合理的信仰》，赵中辉译，海口：南方出版社，2011 年，第 93 页。

[3] 上帝（音译“伊罗欣”）对摩西说：“我是自有永有的。”又说：“你要对以色列人这样说：‘那自有的打发我到你们这里来。’”上帝又对摩西说：“你要对以色列人这样说：‘耶和华你们祖宗的上帝，



基督教的三位一体的上帝，准确地表述出了上帝与世界在公义与圣爱中的逻辑关系。这种表述意味着：一方面，从上帝的存在本身说，上帝和自己既绝对相关（三位一体中的一体性）、又绝对差别（三位一体中的三位性）。这就是基督教思想史上的内在三一论；另一方面，从上帝与世界的关系说，上帝和世界既绝对相关（上帝的护理）、又绝对差别（上帝的审判）。这就是基督教思想史上的经世三一论。不过，即使对于内在三一论而言，也带有经世三一论的属性。因为，人只有在与上帝的关联中、在被上帝的经世中才能够理解三一上帝本身；同样，当人进入理解上帝的关系中，人还必须在上帝内在的关系中、在内在的三一论中才能够理解祂本身，即必须在上帝的自我启示中理解上帝。换言之，既然上帝把自身启示为三一的上帝，人就只能在这种启示中把上帝理解为三一的上帝。

上帝以耶稣基督的道成肉身为切点进入世界。在描述三位一体的上帝与世界之关系的世界图景的时候（见图 1），在椭圆形的世界之上的三角形所描绘的上帝之所以是上帝，因为祂不在乎其所在的三角形之大小。上帝能够自由地拓展自己的疆界；相反，人之所以是人，他总要在世界中在乎大与小的位置，在乎 C 位。人很难拓展自己的疆界，因而看重自己已经占有的位置。耶稣的门徒也不例外（可 9：33－34）。

就是亚伯拉罕的上帝，以撒的上帝，雅各的上帝，打发我到你们这里来。耶和华是我的名，直到永远；这也是我的纪念，直到万代。’你去招聚以色列的长老，对他们说：‘耶和华你们祖宗的上帝，就是亚伯拉罕的上帝，以撒的上帝，雅各的上帝，向我显现，说：我实在眷顾了你们，我也看见埃及人怎样待你们。我也说要将你们从埃及的困苦中领出来，往迦南人、赫人、亚摩利人、比利洗人、希未人、耶布斯人的地去，就是到流奶与蜜之地。’”(出 3：14—17) 这里，我们明显看见上帝作为“伊罗欣”，同时作为“耶和华”，是与以色列人的列祖同在的那位，是与以色列人同在的“自有者”。“在基督里，上帝已经成为祂的子民与祂的每个儿女的上帝和父”（Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt, Grand Rapids: Baker Academic, 2011, p.185），成为了他们的“耶和华”与“伊罗欣”（来 8：10；启 21：3），成为他们的主上帝、主基督（路 1：16，彼前 3：15，启 1：8、22：5）。

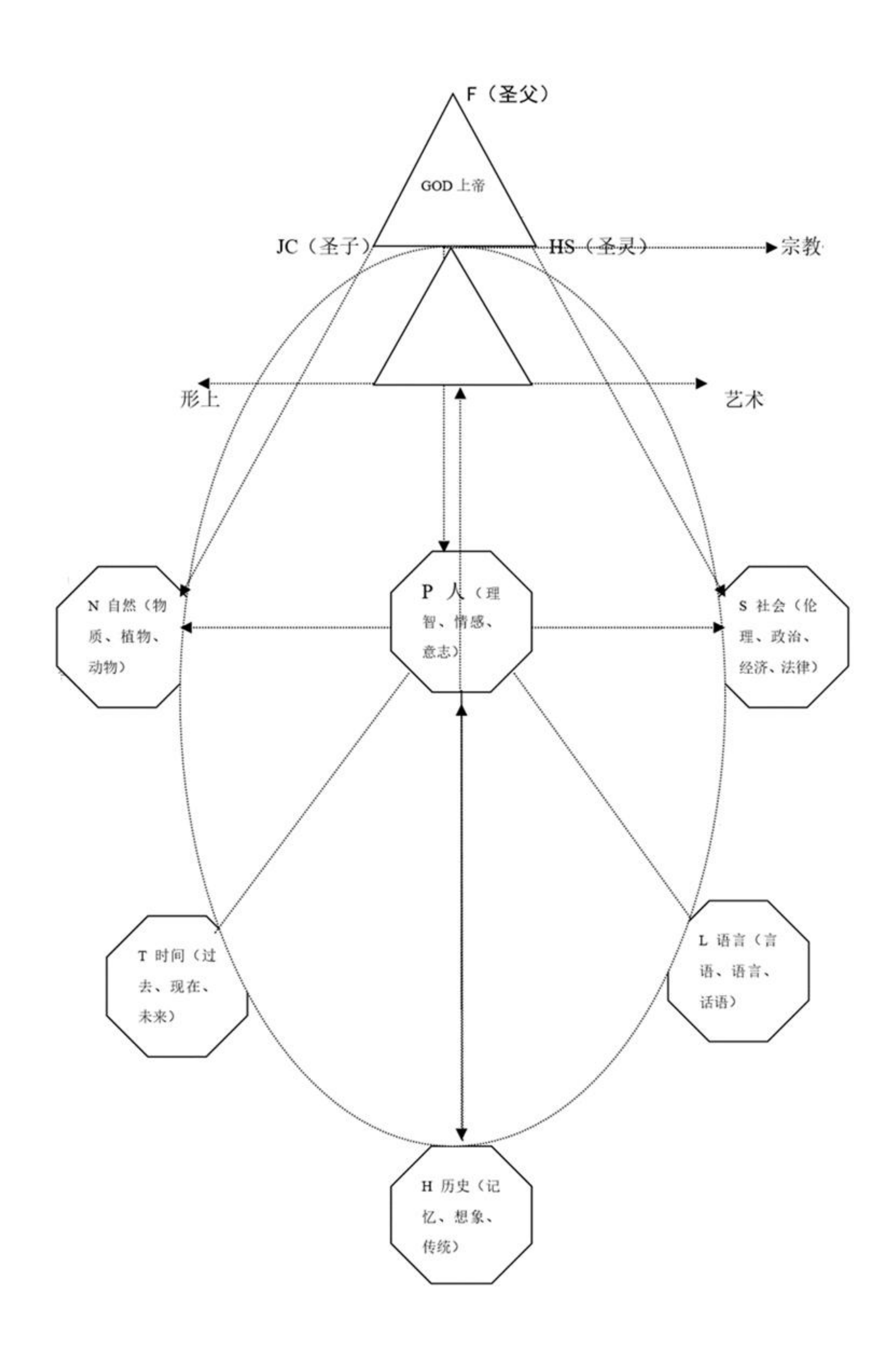


图 1. 圣经的世界图景逻辑（The World-picture Logic in the Bible）



上帝作为在圣父、圣子、圣灵里的绝对差别中又绝对相关的那一位，这即是关于上帝的三位一体结构教义。这在基督教早期历史上的《使徒信经》、《尼西亚信经》的认信结构[1]中有明确的表述，后来的《亚他那修信经》对此做出了详尽的阐发。它包括概述大公教会信仰的三位一体的上帝（1-4），上帝的三个位格（5），上帝的一体性（6-7），具体从父、子、圣灵的非受造性、无限性、永恒性（8-12）、全能性（13-14）、神性、主性（15-20）展开三位一体的内容，三个位格之关系（21-26），信仰宣告（27-28），耶稣基督的灵生（29），祂作为一个位格的神人二性（30-37），祂的受难、复活、升天、再临、审判（38-43），大公教会信仰的宣告（44）。

作为大公教会的信仰告别，三位一体的上帝论结构，构成基督教和异端的基本分水岭。凡是认为耶稣基督不是出于上帝即否定上帝之道成为历史上的耶稣的肉身的教义[2]，凡是放弃人当爱上帝与爱邻人如同自己即放弃上帝的普遍的公义与圣爱的教义[3]，凡是否定耶稣基督在十字架上的受难事件即否定耶稣基督为上帝救赎人脱离罪而死，凡是不信耶稣基督已经从死里复活并升天回到父神那里，凡是不信耶稣基督本身会再来并审判死人活人或宣称耶稣基督已经来临或以耶稣基督的名义将要来临，这样的教导都属于异端。由于在耶稣基督事件

---

[1]《使徒信经》的结构为："我信上帝，全能的父，创造天地的主。我信我主耶稣基督，上帝的独生子；……我信圣灵……"；《尼西亚信经》的结构为："我信独一上帝，全能的父，创造天地和有形无形万物的主。我信独一主耶稣基督，……我信圣灵，赐生命的主……"。

[2]"凡灵认耶稣基督是成了肉身来的，就是出于上帝的，从此你们可以认出上帝的灵来；凡灵不认耶稣，就不是出于上帝，这是那敌基督者的灵。"（约壹 4：1-2）"因为世上有许多迷惑人的出来，他们不认耶稣基督是成了肉身来的，这就是那迷惑人、敌基督的。"（约贰 1：7）

[3]"凡不行义的就不属上帝，不爱弟兄的也是如此。"（约壹 3：10）"我们爱，因为上帝先爱我们。人若说，'我爱上帝'，却恨他的弟兄，就是说谎话的；不爱他所看见的弟兄，就不能爱没有看见的上帝。爱上帝的，也当爱弟兄，这是我们从上帝所受的命令。"（约壹 4：19-21）不信者由于不相信上帝的公义与圣爱因而相信自己的公义与自己的良善，其极端的表现形式是自我称义与自爱，对于除了具有血缘或泛血缘关系的人更多呈现出冷漠的特征。

（祂的灵生、爱道、受死、复活、升天、再来、审判）的每一个方面都关涉到上帝的三位一体特性与耶稣基督的神人二性，[1]所以，凡是否定上帝的三位一体的结构与不接受耶稣基督同时具有人性与神性的人，就不是基督徒。

参考文献

布雷克：《理所当然的侍奉第一册神圣之道》，王志勇等译，北京：当代中国出版社，2014 年。

范甘麦伦：《诗篇》上卷，潘秋松、邵丽君译，South Pasadena：美国麦种传道会，2010 年。

葛伦斯、奥尔森：《二十世纪神学评介》，刘良淑、任孝琦译，上海：上海三联书店，2014 年。

赫尔曼·巴文克：《我们合理的信仰》，赵中辉译，海口：南方出版社，2011 年。

加尔文：《基督教要义》，钱曜诚等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2010 年。

查常平：《新约的世界图景逻辑（第一卷）引论 新约的历史逻辑》，上海：上海三联书店，2011 年。

Bavinck, Herman. *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt, Grand Rapids: Baker Academic, 2011.

Balthasar, Hans Urs von. *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics* vol.III: *Studies in Theological Style: Lay Styles,* Edinburgh: T. & T. Clark, 1986.

[1]查常平：《新约的世界图景逻辑（第一卷）引论 新约的历史逻辑》，上海：上海三联书店，2011 年，第 318—342 页。



Erickson, Millard J. *Introducing Christian Doctrine*, Grand Rapids: Baker Book House, 1992.

Phillips, D. Z. *Religion and Friendly Fire*: *Examining Assumptions in Contemporary Philosophy of Religion*, London and New York: Routledge, 2016.

On God's Agape/ Love And Dikaiosynē/ Righteousness

ZHA Changping (Sichuan University)

Abstract: After discussing the transcendence and immanence of God, this paper defines that God's being that is an absolute relevance in absolute difference (God's oneness in trinity) and an absolute difference in absolute relevance (God's persons in trinity). The former signifies God's agape/ love in His righteousness, while the latter does God's righteousness in His agape/ love. These attributes of God in the orthodox Christianity will be shown through the doctrine of trinity. Specifically, the prescription of God's trinity means that that of the relationship of God as both an absolute difference and an absolute relevance among His three persons. God's oneness in trinity signifies God's absolute relevance inhering in the Father, the Son and the Holy Spirit, and God's agape/ love that is an essential attribute, while God's three persons in trinity signifies God's absolute difference inhering in the Father, the Son and the Holy Spirit, and God's righteousness that is an essential attribute. The author names them as God's structure. As the confession of the catholic Church, it becomes the basic difference between Christianity and any heresy in history. Finally, this paper concludes that God is one who is not only in the world but also above the world, and who is not only immanent in the world but also transcends the world. God is absolutely related to the world by His agape/ love, when God is absolutely different from the world by His righteousness. Therefore, God is the being of having both agape/ love and righteousness which are rooted in God's names as Elohim and Adonai in Hebrew, and which are rooted in the confessions of the catholic Church in history.

Keywords: God, Absolute Difference, Absolute Relevance, Love, Righteousness



浅析“圣母始胎无染原罪”信理之意义

钱怡婷（北京大学哲学系）

摘要：在 12 世纪之前，圣母始胎无染原罪这一信理没有被明确地认信过，《圣经》中也没有直接，明确和严格的证据用来证明此一信理的正确性。但是有人主张此一信理被隐秘地包含在教父们的教导中。在第十二及十三世纪里，此一问题曾引起极大的争议。当时知名的神学家，包括托马斯·阿奎那在内，对“圣母始胎无染原罪”多持保留态度。

关键字：圣母、始胎无染原罪、《圣经》、托马斯·阿奎那

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202306_(20).0007

一、引入：问题的提出

圣母“始胎无染原罪”这条信理由教宗碧岳九世（Pope Pius IX，1792 – 1878）于 1854 年 12 月 8 日在《无可言喻的天主》（Bulla Ineffabilis Deus）[1]通谕中被正式宣告为“当信的道理”，自此，“圣母始胎无染原罪”正式成为天主教教义的一部分。在 12 世纪之前，此一信理没有被明确地认信过，《圣经》中也没有直接，明确和严格的证据用来证明此一信理的正确性。但是有人主张此一信理被隐秘地包含在教父们的教导中。在第十二及十三世纪里，此一问题曾引起极大

[1] Henrici Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 40 Auflage, Freiburg. Basel. Wien, 2005, pp. 2803.

的争议。当时知名的神学家，包括托马斯·阿奎那在内，对“圣母始胎无染原罪”多持保留态度。他们的主要疑虑是：这恐与原罪以及基督救赎的普遍性不合。[1]那么圣母“始胎无染原罪”这一信理在教父时期和中世纪的发展状况如何？以及它是如何确立的？在确立之后的发展情况又是怎样？托马斯·阿奎那是出于何种原因而反对圣母“始胎无染原罪”的？

二、圣母“始胎无染原罪”在教父时期的发展

对全然圣洁无暇的天主之母成孕的敬礼最早可追溯到公元 5 世纪的叙利亚，这一地区于 12 月 8 日庆祝此一节日。教父们对于玛利亚无罪这一主题的探讨非常丰富和全面，这一探讨包含在对原罪是否真实存在的讨论中。在基督诞生后的最初的五个世纪中，像“完全圣洁”，“毫无玷污”，“绝对纯洁”，“独一无二的圣洁”这些头衔已经被赋予给了圣母，圣母常常被比作堕落前的厄娃（Eve），同时也被视作“被救赎者之母”和“受到诅咒之前的大地”。奥古斯丁（Augustine of Hippo，354 年 11 月 13 日– 430 年 8 月 28 日）的那句关于天主之母的著名的论述常被拿来引用：“论道天主的母亲，我不允许任何人怀疑她沾染了任何的罪污。”[2]奥古斯丁在这里直接讨论的是个人的罪，但他的观点是所有的人都是罪人，因此他们都受到了原罪的腐化。这个原罪的腐化可以被天主的恩宠治愈，而且他补充道：玛利亚拥有足够的恩宠去克服每一种罪。[3]

---

1 圣多玛斯·阿奎那著，陈家华、周克勤译：《神学大全·第十四册·论基督之生平与救世事迹》，台湾：中华道明会/碧岳学社 2008 年联合出版，第 1 页。

2 参阅奥古斯丁的《论本性与恩宠》（De natura et gratia）第 36 章。Translated by Peter Holmes and Robert Ernest Wallis, and revised by Benjamin B. Warfield, *De natura et gratia, cap. xxxvi, From Nicene and Post-Nicene Fathers*, First Series, Vol. 5. Edited by Philip Schaff, (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1887), Revised and edited for New Advent by Kevin Knight, http://www.newadvent.org/fathers/1503.htm, 2022 年 10 月 12 日引用。

3 Chisholm, Hugh (ed.), "Immaculate Conception", Encyclopædia Britannica. 14 (11th ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1911, pp. 334–335.



虽然有关玛利亚的"始胎无染原罪"的教诲仅仅出现在之后的拉丁语系（特别是法语系）的神学家中，[1]但在东罗马帝国的神学家中，有关圣母无染罪过的教导也特别丰富。"无玷"这一头衔用来形容玛利亚的圣洁，并不特指她的"始胎无染原罪"[2]，拜占庭的希腊神学家对玛利亚的全然无罪和她存在的第一瞬间就脱免了一切的败坏的教导非常熟悉。主要是纳齐昂的额我略（ Gregory Nazianzus，大约 329 年–390 年 1 月 25 日）[3]的圣母学在中世纪和东罗马帝国比较盛行。纳齐昂的额我略将新约中玛利亚的"预先被洁净"和耶稣的"被洁净"视为同等的圣洁,他对《路加福音》第二章第二十二节中耶稣和玛利亚的取洁礼的解释敦促他思考基督论以及圣母论中"取洁"的原始意义，这涉及一个全然无罪的本性，这一本性在恩宠的某个瞬间被完全彰显出来，例如在耶稣受洗之时。纳齐昂的额我略将玛利亚定义为"预先得到净化者"，似乎想要解开在圣殿中举行的耶稣和玛利亚的取洁礼的谜团，他认为耶稣和玛利亚的人性同等神圣，因此他们二人都以这一方式在恩宠和荣耀中得到了净化。[4]额我略有关玛利亚的得到净化方面的教导很可能与在君士坦丁堡及其周边迅速发展起来的对天主之母的敬礼有关，此一庆节非常靠近圣诞节。[5]

在东部教会中，像国王查士丁尼一世（ Saint Justinian the Great , 大约 482 年– 565 年 11 月 14 日）和许多其他学者都习惯在他们的诗歌作品和信仰表述中将玛利亚称为"预先得到净化者"，耶路撒冷的索福洛尼（ Saint Sophronius of Jerusalem , 大约 560 年– 638 年 3 月 11 日）首先全面地评论纳齐昂的额我略的

---

[1] Brian Reynolds, *Gateway to Heaven: Marian Doctrine and Devotion Image and Typology in the Patristic and Medieval Periods*, vol. 1, NY: New City Press, 2012, pp. 348–353.

[2] John Anthony McGuckin, *The Orthodox Church: An Introduction to Its History, Doctrine, and Spiritual Culture*, Hampshire: Blackwell, 2011, pp. 218.

[3] 参阅《时辰礼仪》(Liturgy of the Hours）第一卷，1 月 2 日的圣人礼拜仪式。

[4] 参阅《希腊教父集》(Patrologia Graeca 36: 326B 41–42; idem, 36: 633C 7–8)。

[5] Brian Daley, "Gregory of Nazianzus", *The Early Christian Church Fathers*, New York, 2006, pp. 115–118.

圣母学作品的思想。[1]索福洛尼在其他地方阐述“天主之母”（Theotokos）在她领报时“预先得到净化”，此时她已经是无染罪过，而且进一步提出，《圣经》称洗者若翰比任何生于女人的人更圣洁，是为了指明玛利亚的无与伦比的圣洁远远超过在母胎中就被圣化的若翰。[2]

额我略有关玛利亚在领报（Annunciation）时就已经得到净化的观点被之后所有对他的圣母学感兴趣的神学家们接受，这在若望·达玛森（Saint John of Damascus，大约 675 年-749 年 12 月 4 日）那里显得尤为清晰，他认为玛利亚的净化相似基督在约旦河的圣洗。达玛森在许多作品中赞颂天主之母在领报时已“预先得到净化”，并将“碰触圣洗之水使水圣化”的殊荣授予给她。“碰触圣洗之水使水圣化”的这一殊荣首先被广泛地认为归属于基督，达玛森的圣诗和他的著作《论正统信仰》都明确地将玛利亚的“预先得到净化”作为理解她完全圣洁和毫无人性瑕疵的关键。实际上由纳齐昂的额我略和若望·达玛森开启了之后推崇玛利亚始孕即已完全圣化的说法的源头，这一观点认为约雅敬（Joachim，约公元前 50 年-15 年)的“完全纯洁的种子”和圣安娜(St. Ann，约公元前 50-12 年)“比天堂还宽的子宫”导致了圣母的“始孕无染罪过”。[3]在达玛森的时代，对圣安娜（St. Ann，约公元前 50-12 年）受孕的公开庆祝也非常流行，（例如庆祝天主之母在安娜的母胎中），此期有关耶稣和玛利亚完美人性的“净化”不仅指在富有恩宠和荣耀的道成肉身和受洗的时刻，也在其他东部教会公共的礼仪庆典中，而且“净化”最终也和圣母成孕的庆节联系起来，其中也和圣母在幼儿时期的被献于圣殿联系起来。

---

1 参阅《希腊教父集》（Patrologia Graeca 87.3:3248A 24）耶路撒冷的索福洛尼的《在最神圣的神的诞生者的领报中》（Sophronios of Jerusalem, In Sanctissimae Deiparae Annuntiationem）。

2 索福洛尼的教导由若望·达玛森（大约 675 年-749 年 12 月 4 日）进一步补充和整合。

3 Christiaan Kappes, "The Immaculate Conception: Why Thomas Aquinas Denied, While John Duns Scotus, Gregory Palamas, and Mark Eugenicus Professed the Absolute Immaculate Existence of Mary", Bedford, MA: Academy of the Immaculate, 2014, pp. 39–61.



三、中世纪对圣母“始胎无染原罪”的争论

12 世纪，明谷的伯尔纳德（Bernard of Clairvaux，1090 年——1153 年 8 月 20 日）提出了“始胎无染原罪”这一问题。这时，对荣福童贞成孕的庆祝在西部的一些教会中已经开始出现。伯尔纳德谴责里昂地区的教会的教规设置这样一个没有得到宗座许可的庆节。不仅如此，他还找机会谴责支持玛利亚无罪成孕的观点，称此一观点是“新奇”的观点。伯尔纳德认为，在谈到“成孕”时应包含以下三种意义：（1）母亲的合作；（2）胎儿身体的形成；（3）通过注入理性和灵性的灵魂，整个胎儿的完全形成。伯尔纳德似乎想要从第一种意义来强调胎儿成孕时的母亲的积极合作，他这样阐述他的观点：“只要情欲存在，哪能没有罪呢？”[1]在之后更激烈的表述中，他似乎更强调成孕过程中的母亲而非胎儿。伯尔纳德也谴责那些为了“增加玛利亚的荣耀”而支持此一庆节的人。[2]

托马斯·阿奎那（St. Thomas Aquinas，1225 年-1274 年 3 月 7 日）反对“始胎无染原罪”这一观点，他认为如果童贞玛利亚在成孕之前就已经得到圣化，她就不需要基督的救赎，最后他认为“荣福童贞”在被赋予灵魂之后才得到圣化。[3]托马斯·阿奎那在胎儿首次成孕，被赋予灵魂和出生之间进行了区分：他认为“成孕”是指由父母亲的结合而开始肉体的生命，但是“赋予灵魂”则表示天主将祂创造的一个灵魂和此肉体结合。他认为只有在肉体获得了灵魂之后一个人才真正存在。[4]

波纳文图拉（Saint Bonaventure，1221 年-1274 年 7 月 15 日）在他那个时代对基督教的影响仅次于托马斯·阿奎那，他以一个类似的理由接受了托马

---

1 此观点可在圣伯尔纳德的《书信集》（S. Bernardi Epist.）的第 174 章第 7 节中找到。

2 Chisholm, Hugh (ed.), "Immaculate Conception", *Encyclopædia Britannica*. 14 (11th ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1911, pp. 334–335.

3 圣多玛斯·阿奎那著，陈家华、周克勤译：《神学大全·第十四册·论基督之生平与救世事迹》，第 9 页。

4 同上。

斯·阿奎那的观点。他认为玛利亚完全脱免了罪恶，但是这一恩宠不是在她成孕的瞬间获得的。[1]

受人尊敬的约翰·邓·斯各特（John Duns Scotus，大约 1266 年-1308 年 11 月 8 日）和波纳文图拉一样也是一位修士。他却从相反的立场为圣母的“始胎无染原罪”作辩护，他认为：站在理性的立场上，如果从基督的功绩可知玛利亚被保护脱免了一切罪恶的玷污，却得出她在刚开始沾染了罪恶，后来才从罪恶中被解救出来的观点必然含有贬低的意味。[2]为了和在基督内所有人得到救赎的教义相协调，邓·斯各特给出了一个解决途径，他坚持认为玛利亚的“始胎无染原罪”并没有将她从基督的救赎中脱离出来，相反由于她在救恩史上的特殊身份，她的“始胎无染原罪”正是赋予给她的一个更完美的救赎的结果。[3]斯各特的观点更好地契合了早期教父们的观点，慢慢地在西方教会的学派中占了上风。1387 年，巴黎大学强烈地谴责与这一观点相反的观点。[4]但斯各特的观点在道明会会士中仍具有争议，他们十分愿意庆祝玛利亚从众罪中得到圣化的庆节，但是他们仍然追随道明会会士托马斯·阿奎那的观点，坚持认为玛利亚的圣化在她成孕之后才开始。[5]

但是普通民众仍坚持庆祝玛利亚的“始胎无染原罪”。1439 年的巴塞尔会议（The Council of Basel, 1431-1449）[6]强调了玛利亚“始胎无染原罪”的信仰与天

[1] 参阅彼得·隆巴的《语录大全》第三册（In librum III. sententiarum distinct. 3 quaest. i. art. 2.）。

[2] 参阅彼得·隆巴的《语录大全》第三册的内容和司各特的《神学大全》（In librum III. sententiarum dist. 3 quaest. i. n. 4; Cfr. Distinct. 18 n. 15. Also the Summa theologia of Scotus (compiled by a disciple), part iii., quaest. 27, art. 2.）。

[3] Karl Rahner, *The concise Sacramentum mundi*, Encyclopedia of theology, NY: St.Pauls, 2004, pp. 896–898.

[4] Chisholm, Hugh (ed.), "Immaculate Conception", *Encyclopædia Britannica*. 14 (11th ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1911, pp. 334–335.

[5] 参阅 1910 年版的《天主教百科全书》（*Frederick Holweck, "Immaculate Conception" , The Catholic Encyclopedia*, 1910.）。

[6] 天主教会在 1431-1449 年间举办的第十七次大公会议，由教宗马丁五世于 1431 年 2 月在瑞士的巴塞尔



主教的信仰相一致。直到 15 世纪末，有关玛利亚的圣化是在她受孕之后才开始的观点依然被广泛地传播，并且这一观点在许多神学院中被传授，但这只是基于道明会的影响力，以及托马斯·阿奎那的观点的重要份量（托马斯·阿奎那于 1323 年被封圣，并于 1567 年被教会誉为"天使博士"）。因此 1545-1563 年举行的特立腾大公会议（The Council of Trent，1545-1563）[1]拒绝持任何立场，而"始胎无染原罪"这一信理本应在此次会议上被确定下来。[2]

有关玛利亚"始胎无染原罪"的讨论是中世纪神学争论上的主题，有人反对玛利亚的"始胎无染原罪"，主要以道明会的托马斯·阿奎那为代表。但是也有人支持这一道理，代表人物是方济各会的怀威廉（William of Ware，鼎盛年 1290–1305）和邓·斯各特。天主教徒对这一道理的普遍认信也使其更加容易被接受，15 世纪召开的巴塞尔会议支持这一条道理，但是特立腾大公会议却回避了这一问题。教宗西斯笃四世（Pope Sixtus IV , 1414 – 1484）是一名方济各会会士，他尝试缓和这一争端，阻止对立双方互相批评，并于 1477 年将"始胎无染原罪"的庆节安排在罗马瞻礼单中，但是教宗碧岳五世（Pope Pius V，1504-1572）是一位道明会会士，又将对玛利亚"始胎无染原罪"的庆节改回为"玛利亚成孕"的庆节。

四、圣母"始胎无染原罪"信理的确立

教宗克莱孟十一世（Pope Clement XI，1649–1721）在 1708 年鼓励更多人

召开，以在波西米亚进行的胡斯战争和奥托曼帝国的兴起为背景。当时处在大公会议运动和教宗至上权之间的激烈冲突中。

[1] 拉丁文: *Concilium Tridentinum*, 于 1545-1563 年在意大利北部的特立腾举行，是天主教会在 16 世纪召开的一次大公会议，此次会议在宗教改革的催逼下召开，被描述为反对宗教改革的典型。

[2] 参阅 1910 年版的《天主教百科全书》（*Frederick Holweck, "Immaculate Conception" , The Catholic Encyclopedia*, 1910.）。

庆祝此一庆节，但是仍然没有将该庆节定名为“始胎无染原罪”的庆节。[1]圣母“始胎无染原罪”这一观点在普通民众中和在神学界都得到日益攀升的支持，直到 18 世纪，这一观点已经在艺术作品中被广泛运用。[2]在教宗额我略十六世（Pope Gregory XVI，1765– 1846）在位期间，各个国家的主教们开始敦促将玛利亚“始胎无染原罪”这一端道理确定为信理。[3]1839 年，罗马圣托马斯学院的神学教授玛利诺·斯巴达（Mariano Spada，1796–1872）出版了“对天使博士——圣托马斯·阿奎那教导中关于荣福童贞玛利亚原罪学说的一份严格的审查”一文，[4]在这篇文章中，阿奎那被解释成将“始胎无染原罪”的问题归为玛利亚在圣安娜胎中的圣化，此一解释不同于之后教宗的通谕《无可言喻的天主》（*Ineffabilis Deus*）的解释。斯巴达的解释使得教宗碧岳九世得免出台一项不符合阿奎那教义的通谕。[5]教宗碧岳九世于 1867 年任命斯巴达为宗座神学家。碧岳九世在他宗座任职的初期以及在 1851 年之后，任命委员会对整个问题进行了调查，得出该项道理可以被确定下来而且时机已经成熟。经过 1851 年到 1853 年两年的商讨之后，并在得到大多数天主教会的主教们的支持之后，教宗碧岳九世才在 1854 年颁布了宗座通谕《无可言喻的天主》（*Ineffabilis Deus*），将玛利亚的“始胎无染原罪”作为天主教会当信的道理确定下来。[6]以下为通谕的

[1] Edward Bouverie Pusey, *First letter to the Very Rev. J. H. Newman*, Virginia: J. Parker & Co., 1869, pp. 379.

[2] Kathleen Coyle, *Mary in the Christian tradition*, Massachusetts: Gracewing, 1996, pp. 38.

[3] “这些请愿书在我们自己的时代得到了更新；它们特别引起了额我略十六世的注意。”——《无可言喻的天主》。

[4] 马里亚诺·斯帕达神父（Fr. Mariano Spada,1852 年）的论文最初发表于 1839 年。“天主教主教制对圣母玛利亚始胎无染原罪的信理定断的意见”（用意大利文发表）。

[5] P. Mariano Spada, o.p. interprete di San Tommaso sull'Immucolata Concezione, "Pio IX si senti' sollevato dal peso teologico di dover sostenere una dottrina non fondata nel pensiero di san Tommaso, il cui insegnamento era allora, come oggi, ritenuto 'sicuro'." Cf. A. Andaloro, Catania, *mistero di Maria: teologia, storia, devozione by Giuseppe Damigella*,, 1958, pp. 175.

[6] Philip Schaff , *The Creeds of Christendom,* Massachusetts: CHRISTIAN CLASSICS ETHEREAL LIBRARY, 2009, p. 211.



部分内容：

> 我们正式宣告并确定这端道理即荣福童贞玛利亚，在她成孕的瞬间，经由全能天主所赋予的独一无二的恩宠和特能，基于耶稣基督，人类的救主的功绩，被保护免于原罪的一切沾染，这是一项由天主揭示的道理，因此，应该被所有信众坚定而持久地相信。[1]
>
> ——碧岳九世，《无可言喻的天主》，1854 年 12 月 8 日

1854 年的教宗通谕《无可言喻的天主》（Bulla Ineffabilis Deus）明确了圣母"始胎无染原罪"这一信理，通谕特别提到教父对《圣经》创世纪第三章第十五节的阐释，提到有一个女人——玛利亚，她将永远与邪恶的蛇为敌并完全战胜它。据说教父们在这节经文中看到了玛利亚的预像，玛利亚在诺亚的方舟中拥有"丰富的恩宠和元始的洁德"，这条方舟由神圣的法律建立起来，并且全然安全完好地躲避了罹临整个世界的普遍船难；玛利亚象征雅各伯看到的由地面直升到天上的梯子，凭藉这条梯子上的每一级台阶，上主的天使在梯子上上去和下来，在梯子的顶端站立着基督；[2]玛利亚象征梅瑟在圣地看到的四周燃烧着的荆棘丛，但是该荆棘丛没有被烧毁也不伤人，而是变绿并开出美丽的花朵；[3]玛利亚象征在敌人面前的坚不可摧的宝塔，这座宝塔内悬挂着上千的盾牌和所有精良的武器；[4]玛利亚象征四围封锁的花园，这座花园不会被任何欺骗性的计谋攻陷和败坏；[5] 玛利亚象征天主的辉煌的宫殿，这座宫殿将它的基础建立在圣山上；[6]玛利亚象征天主最崇高的御座，这个御座散发着神圣的光芒，充满了

---

[1] Henrici Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 40 Auflage, Freiburg. Basel. Wien, 2005, pp. 2803.

[2] Genesis 28:12

[3] Exodus 3:2

[4] Song 4:4

[5] Song 4:12

[6] Psalm 87:1

天主的光荣。[1]玛利亚也是《圣经》中许多与此相似的经文所描写的事物的预像。该通谕重述了教父们对天使向玛利亚预报的阐释，称她为“备受宠爱的那一位”或者“满被恩宠者”，[2]由此预示“她永远不在罪恶带来的诅咒之下，而且和她的儿子一起是永恒祝福的分担者”，教父们通常将她比作还是童贞女的厄娃，同时是纯洁和未被腐化者，不受最狡诈的蛇的致命的罗网的欺骗。[3]

这端信理以宗座无误权的名誉被确定下来，宗座无误权随后由 1870 年召开的第一届梵蒂冈大公会议（First Vatican Council, 1869-1870）确定下来。教宗定义的这端信理以绝对的确定性和权威宣布玛利亚在她存在的第一瞬间就拥有圣化的恩宠，并且脱离了人类历史之初由原罪而来的恩宠的缺失。玛利亚凭藉她的儿子耶稣基督的苦难，圣死和复活获得了拯救，但是这拯救并不是出于她自己的功绩。[4]

五、圣母“始胎无染原罪”信理的发展

对于罗马天主教会来说，“始胎无染原罪”的信理在 1858 年的露德圣母显现中赢得了格外的关注。在露德，一位名叫伯尔纳德·苏比鲁（Bernadette Soubirous，1844-1879）的十四岁的女孩声称一位漂亮的女士显现给她并对她说，“我是始胎无染原罪者”。许多人相信这位女士就是荣福童贞玛利亚并向她祈祷。[5]教宗碧岳九世确定“始胎无染原罪”这端信理，更多的不是基于《圣经》中的证据或古老的传统，而是根据意义深远的教会信仰和训导。[6]论到教父们对

[1] Isaiah 6:1–4.

[2] Luke 1:28

[3] "CATHOLIC LIBRARY: Ineffabilis Deus (1854)". www.newadvent.org.

[4] Jenny Schroedel, *The Everything Mary Book,* FL: Adams, 2006, pp. 180–181.

[5] 参阅教宗若望保禄二世于 2002 年 12 月 8 日发表的“向荣福童贞玛利亚的始胎无染原罪的庄严性的祈祷”一文。

[6] 此观点来源于“信仰通讯社–万民福传会”（Agenzia Fides – Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli）。



玛利亚的头衔如"免于一切罪恶的沾染"的证明时，教宗碧岳十二世（Pope Pius XII，1876 – 1958）写道：如果对大众给予荣福童贞玛利亚的赞扬做出缜密的思考，谁会怀疑那位比所有天使都纯洁，而且在任何时间中都是纯洁的贞女，会在某一刻，即使是最短的一瞬间，不能脱免每一个罪恶的沾染呢？[1]

在圣母学（Mariology）领域，罗马天主教传统对荣福童贞玛利亚的"始胎无染原罪"信理和其敬礼的研究拥有一套成熟的哲学体系，像 Marianum[2]这样的宗座学校就专门致力于该项研究。[3]一位十九世纪英国天主教会的主教 Bernard Ullathorne（1806-1889）这样谈到，像"始胎无染原罪"，"无玷受到保护"，"豁免"，"无染原罪"等这些表达都含有相同意义，都能够用来表达同一个奥迹。"[4]

六、从《神学大全》看托马斯·阿奎那反对圣母"始胎无染原罪"的原因

托马斯·阿奎那从以下六个方面探讨了荣福童贞的圣化这一问题，下面我们将逐条进行分析。

1、荣福童贞（玛利亚）是否由母胎出生之前就已被圣化

针对"荣福童贞（玛利亚）是否由母胎出生之前就已被圣化"的问题，托马斯·阿奎那认为可以合理地推论出她在母胎中就已被圣化。《若望福音》第一章 14 节形容耶稣基督为"满溢恩宠和真理的父的独生子"，那么荣福童贞（玛利亚）作为生育了"满溢恩宠和真理的父的独生子"者，理应比其他人领受更大的奇恩异宠；同时，托马斯·阿奎那根据圣经中《耶肋米亚》和《路加福音》这两部书

---

1 参阅教宗碧岳十二世的《灿烂的冠冕》（Fulgens corona）通谕。

2 研究圣母学的宗座研究院，由 Roschini 神父于 1950 年创办。

3 玛利亚研究和文化的推动者。

4 Ullathorne, William Bernard, *The immaculate conception of the Mother of God, an exposition*, Berlin: Nabu Press, 2012.

中记载的先知耶肋米亚和洗者若翰的在母胎中的圣化，认为可以合理地推论出荣福童贞在母胎中已被圣化。[1]

托马斯·阿奎那认为圣母在肉身成胎时并没有得到圣化，只是在后来接受了灵魂之后才得到圣化。这也是后来造成反对“始胎无染原罪”的一个原因，托马斯虽然不承认圣母在肉身成胎时已获得了圣化，但是他却肯定了圣母从母胎出生之前已经获得了圣化，而且强调这一圣化是通过获得理性的灵魂而得到的。

2、荣福童贞是否在获得灵魂以前已被圣化

根据这一论点，托马斯·阿奎那认为荣福童贞是在她的一切，即身体和灵魂完成以后，才被圣化。

托马斯·阿奎那根据教会解释《圣经》的传统：在旧约中所发生的一切，都是新约的象征或预像，按照《格林多前书》第十章 11 节：“发生在他们身上的这一切事。都有如预像，为给人作鉴戒。”[2]及《圣咏》第四十六篇 5 节论及居所(tabernaculum)的圣化，说：“至高者所住的至圣居所”[3]，这似乎意指天主之母的圣化，天主之母被称为是天主的居所。按照《圣咏》第十九篇 5 节：“天主在天为太阳设置了帷帐。”[4]及《出谷纪》第四十章 31 及 32 节论及这居所或会幕却说：“完成了所有的工程以后，云彩遮盖了会幕，上主的光耀充满了它。”[5][6]得出荣福童贞也是在她的身体和灵魂完成以后，才被圣化。

---

1 圣多玛斯·阿奎那著，陈家华、周克勤译：《神学大全·第十四册·论基督之生平与救世事迹》，第 6-7 页。
2 思高圣经学会：《圣经》，南京：南京爱德印刷有限公司 2009 年版，第 1779 页。
3 思高圣经学会：《圣经》，第 887 页。
4 思高圣经学会：《圣经》，第 856 页。
5 思高圣经学会：《圣经》，第 136 页。
6 圣多玛斯·阿奎那著，陈家华、周克勤译：《神学大全·第十四册·论基督之生平与救世事迹》，第 9 页。



托马斯·阿奎那进一步阐释：在荣福童贞获得灵魂以前，无法设想或理解她已被圣化，理由有二：第一，我们所说的圣化无非是指由原罪中获得净化，因为“圣（sanctitas）是完全的洁净（perfecta munditia)”，正如伪狄奥尼修斯（Pseudo-Dionysius the Areopagite，公元 5-6 世纪）在《神名论》（Divine Names (Περὶ θείων ὀνομάτων)）第十二章所说的。可是，罪只能藉恩宠获得净化，而只有理性受造物才是恩宠的主体。所以，在灌输或赋予灵魂以前，荣福童贞未被圣化。第二，由于只有理性受造物才能承受罪过，所以在赋予理性之魂或灵魂以前，成孕胎儿并未担负原罪。依此，荣福童贞在获得灵魂以前，无论以什么方式获得圣化，那么她就总未受到原罪的沾染，如此则她也就并不需要基督的救赎和拯救，而关于基督，《玛窦福音》第一章 21 节说：“祂要把自己的民族，由他们的罪恶中拯救出来。”[1]基督如同《弟茂德前书》第四章 10 节所说的“是所有人或全人类的救主”。[2]所以，荣福童贞的圣化是在她获得灵魂之后。[3]此观点有别于我们之前提到的伯尔纳德的观点，伯尔纳德认为在成孕时由于情欲的参与，胎儿已经沾染了原罪。

托马斯·阿奎那反对圣母“始胎无染原罪”的原因主要基于以下三点：1、圣化在肉体获得了理性灵魂之后才开始；2、基督普遍是全人类的救主的尊位；3、凡由男女而生的都获有原罪。这三条规则在托马斯·阿奎那那个时代，在神学上都有其确定性，但是圣母由于其天主之母的特殊身份，打破了这三条规则的束缚，正如后来的邓·斯各特提出的，圣母的“始胎无染原罪”正是天主赋予给她的一个更完美的救赎的结果。

3、荣福童贞是否曾由罪的火花或偏情私欲的沾染中获得净化

---

[1] 思高圣经学会：《圣经》，第 1509 页。

[2] 思高圣经学会：《圣经》，第 1860 页。

[3] 圣多玛斯·阿奎那著，陈家华、周克勤译：《神学大全·第十四册·论基督之生平与救世事迹》，第 9 页。

针对《雅歌》第四章 7 节："我的爱卿，你是全美的，你毫无瑕疵。"[1]可是偏情私欲却属于瑕疵，至少属于肉身的瑕疵。所以，在荣福童贞内未曾有偏情私欲。[2]托马斯·阿奎那总结出关于这一点的四种看法，第一：在荣福童贞于母胎中被圣化时，私欲偏情就完全由她内除去；第二：就使人难于行善而言，偏情私欲仍存留在荣福童贞内，但就使人倾向于恶而言，则由她内除去；第三：在个人的败坏方面，即是在促人向恶和难于行善方面，偏情私欲已被除去，但在人性的败坏方面，即是在作为把原罪传给子女的原因方面，偏情私欲仍然存留；第四：当荣福童贞最初在母胎中获得圣化时，仍存有偏情私欲本身或本体(secundum essentiam)，但受到束缚不起作用，当她怀孕天主圣子时，偏情私欲则完全被除去。[3]

上述的第一种看法承认荣福童贞在母胎中圣化时原罪已经除去，但是其余三种看法都从不同层面认为荣福童贞多少都沾染过原罪，只是后来从原罪中获得了圣化。

托马斯·阿奎那认为：不当欲望的行为或发而为行动的不当欲望已是罪的行动。偏情私欲是感觉嗜欲的不合秩序的或不当的欲望，它相反或抵制理性，偏情私欲使人倾向于恶或难于行善。藉着最初的圣化，偏情私欲或者从荣福童贞身上完全除去，或者受到束缚而不起作用：即是对荣福童贞预先作了安排，基于由上赐予她的丰富恩宠，在她内的灵魂的能力形成一种有序的状态，致使低级的能力总不会没有理性的裁决而行动。圣化恩宠在荣福童贞身上，具有或发挥了原始正义的效力。这在没有偏情私欲的基督内和在犯罪以前拥有原始正义的亚当内也有这种情形。

[1] 圣多玛斯·阿奎那著，陈家华、周克勤译：《神学大全·第十四册·论基督之生平与救世事迹》，第 1058 页。
[2] 圣多玛斯·阿奎那著，陈家华、周克勤译：《神学大全·第十四册·论基督之生平与救世事迹》，第 12 页。
[3] 圣多玛斯·阿奎那著，陈家华、周克勤译：《神学大全·第十四册·论基督之生平与救世事迹》，第 12 页。



但是，托马斯·阿奎那认为虽然这种解说似乎合于童贞圣母的尊位，可是却或多或少有损于基督的尊位，他认为没有任何人曾经不靠基督的德能，而从最初的处罚中获得解救。即：虽然在基督降生成人以前，有些人因信基督在精神上从那处罚中获得解救，可是在肉身方面，人从那处罚中获得解救，似乎只应该成就在基督降生成人以后，免于处罚应该首先出现在基督的降生成人或肉身（incarnatio）上。在复活的基督的肉身有不死不灭性以前，没有任何人得到了肉身的不死不灭性，因此不宜说，在没有任何罪的基督的肉身（成胎）以前，基督之童贞母亲的肉身，或其他任何人的肉身，没有称为"肉身的法律"或"肢体的法律"的偏情私欲（《罗马书》第七章 23 及 25 节）。藉着在母胎中的圣化，偏情私欲本身或本体并未从荣福童贞身上除去，但经常受到束缚（从未起作用）。但这不是凭借她自己的理性行动，如同圣人们一样，因为当她在母胎中时，还不能立即运用自由意志，这是基督所专有的特恩。同时荣福童贞凭借天主的照顾措施，她的感觉嗜欲也没有任何失序的或不当的行动。后来在她怀孕基督的肉身时，"完全脱免偏情私欲"从儿子洋溢或延伸到母亲，这时荣福童贞才完全脱免罪过。

托马斯·阿奎那承认荣福童贞曾经沾染了偏情私欲，但是却受到束缚，在她怀孕基督时，才得到了净化。

4、荣福童贞是否曾藉在母胎中的圣化，获得预防而免于一切罪行

根据奥古斯丁在《论本性及恩宠》第三十六章提出的:"当论及罪恶的时候，为了基督的光荣，我绝不愿提出涉及至圣童贞玛利亚的任何问题。因为我们由此而知道她得到了异常多的恩宠，以从各方面战胜罪恶，因为她堪当怀孕和生产了那被证实为绝对无罪者基督。"[1]

[1] 参阅奥古斯丁的《论本性与恩宠》（*De natura et gratia*）第 36 章。

托马斯·阿奎那认为：天主为了某事所拣选的人，也准备和配备他们，使他们适于去做自己被选要做的事。荣福童贞被天主拣选成为天主的母亲，天主藉着自己的恩宠使她适于此事，按照《路加福音》第一章 30 节天使对她所说的:“你在天主前获得了宠幸。看，你将怀孕生子”。[1]因此，如果认为荣福童贞曾经犯过罪，那么她就不适于作天主的母亲。

原因有三：1、父母的尊荣洋溢到儿女们身上，按照《箴言》第十七章 6 节所说的:“父亲是儿女的光荣。”[2]相反地，母亲的耻辱也洋溢到儿女的身上。2、荣福童贞与基督有独特的血统关系，因为基督从她取得了肉身。3、身为“天主的智慧”（《格林多前书》第一章 24 节)的天主圣子，曾独特地住在她内，不但住在她的灵魂内，而且也住在她的胎中。《智慧篇》第一章四节说:“因为智慧不进入存心不良的灵魂里，也不住在一个屈服于罪恶的身体内。”[3]所以，荣福童贞不曾犯过任何罪行或本罪，不曾犯过死罪，也不曾犯过小罪。如此以应验《雅歌》第四章 7 节所说的：“我的爱卿，你是全美的，你毫无瑕疵。”[4]

托马斯·阿奎那确认荣福童贞曾藉在母胎中的圣化，获得预防而免于一切罪行，但是他依然强调在荣福童贞内私欲偏情的存在，只是在天主恩宠的助佑下受到了束缚。

5、荣福童贞是否曾藉在母胎中的圣化，而领受了满盈恩宠

托马斯·阿奎那认为从《路加福音》第一章 28 节天使向玛利亚说:“万福！充满恩宠者。”和热罗尼莫（Saint Jerome，大约 347 年 – 420 年）在《书信集》第九篇“论圣母蒙召升天”的证道词“她确实是充满恩宠者，因为给予其他人的是

[1] 思高圣经学会:《圣经》，第 1590 页。
[2] 思高圣经学会:《圣经》，第 1024 页。
[3] 思高圣经学会:《圣经》，第 1067 页。
[4] 思高圣经学会:《圣经》，第 1058 页。



部分的恩宠，而一次并完整地赋予玛利亚的，却是圆满无缺的恩宠。”[1]可以得出荣福童贞曾藉在母胎中的圣化，而领受了满盈恩宠。

托马斯·阿奎那指出，在任何一类物中，凡愈接近根本或本源（principium）者，也愈多分享这种本源的效果。正如伪狄奥尼修斯斯在《上天（天使）阶级论》第四章说:“愈接近天主的天使，也愈比人分享更多的天主的美善。”[2]

托马斯·阿奎那认为《若望福音》第一章 17 节的“恩宠和真理却是由耶稣基督而来的。”[3]指明基督是恩宠的本源，就天主性而言，基督有如是恩宠的开创者 (auctoritative)；就人性而言，基督有如是恩宠的工具；同样就人性而言，荣福童贞玛利亚最接近基督，因为基督从她领受了人性，因此她应该比其他人从基督领受更圆满的恩宠。[4]

6、除基督外，在母胎中被圣化是否专属于荣福童贞

关于在母胎中被圣化是否专属于荣福童贞，托马斯·阿奎那认为耶肋米亚和若翰洗者与荣福童贞一样在母胎中就已经被圣化。主要是根据圣经章节：《耶肋米亚》第一章 5 节“在你还没有出离母胎以前，我（天主）已祝圣了你。”[5]和《路加福音》第一章 15 节论及若翰洗者“他还在母胎中就要充满圣神。”[6]

托马斯·阿奎那讨论了奥古斯丁的观点：奥古斯丁认为若翰在母胎中欢跃，纵然在那幼儿内，对理性和意志的运用如此加速提前出现，使他在母腹中已能辨认、相信和同意，而这种能力是同龄的其他幼儿尚须期待的，但仍应把它归

---

[1] 圣多玛斯·阿奎那著，陈家华、周克勤译：《神学大全·第十四册·论基督之生平与救世事迹》，第 18 页。

[2] 参阅伪狄奥尼修斯的《天阶序论》“Dionysius the Areopagite: Celestial Hierarchy”. *Esoteric.msu.edu.*

[3] 思高圣经学会：《圣经》，第 1639-1640 页。

[4] 圣多玛斯·阿奎那著，陈家华、周克勤译：《神学大全·第十四册·论基督之生平与救世事迹》，第 19 页。

[5] 思高圣经学会：《圣经》，第 1221 页。

[6] 思高圣经学会：《圣经》，第 1589 页。

类为是藉天主的能力形成的奇迹，而不是由那幼儿自己完成的。奥古斯丁猜测若翰在母胎中欢跃“可能意指或针对这伟大的事迹”即是女人成为天主的母亲。奥古斯丁认为虽然耶肋米亚和洗者若翰在母胎中还未曾运用自由意志，但都已被圣化，就如藉着圣洗而被圣化的幼儿，虽然在受洗时他们没有运用自由意志，但已被圣化。

托马斯·阿奎那认为耶肋米亚和洗者若翰在母胎中的圣化，第一，预示藉基督的苦难将要完成的圣化；第二，象征藉基督的洗礼将要完成的圣化。耶肋米亚以言语和奥迹公开预告基督的苦难，并以自己所受的折磨，极明晰地象征了这苦难（第十一章 19 节，第三十八章 6 节），若翰用自己的洗礼准备了众人，以领受基督的洗礼。[1]托马斯·阿奎那指出，在母胎中的被圣化并不专属于荣福童贞，耶肋米亚和洗者若翰为做基督圣化人的特殊预像或象征也预先在母胎中得到了圣化，但是荣福童贞却比耶肋米亚和洗者若翰领受了更丰富的圣化恩宠。

结语：对托马斯·阿奎那有关“圣母始胎无染原罪”讨论的总结

综观本题的内容，托马斯·阿奎那反对“圣母始胎无染原罪”的理由，部分来自生物学有关人之生育的考量。原罪来自人类始祖亚当，藉生育传给后世子孙。托马斯·阿奎那认为，生育的主动原因是男人的精子，生男生女以及身体的先天气质，都系于精子的强弱。因此，凡是由男人的精子而成孕或成胎的，都染有原罪，圣母亦不例外，只有基督未染原罪，因为祂是由圣神成孕，而非由男人成孕。

其次，按照当时的一般看法，人在成胎之初并没有灵魂，在胚胎发展至某一阶段后，胎儿才获赐灵魂，那时才真正是人的胚胎。如此则无所谓始胎无罪或圣化，因为罪与圣化恩宠都是以具有灵魂的理性受造物为主体，而在始胎阶段，

---

[1] 圣多玛斯·阿奎那著，陈家华、周克勤译：《神学大全·第十四册·论基督之生平与救世事迹》，第 21-23 页。



胎儿还不具灵魂。托马斯·阿奎那反对“圣母始胎无染原罪”的主要理由，系来自神学方面的考量。因为即使无所谓“始胎无罪或有罪”，问题并未消除，只是延后到胎儿获赐灵魂的阶段。

那么，圣母在母胎中获赐灵魂之初，是否就已被圣化而免于原罪？托马斯·阿奎那指出：无论说圣母在成胎之初或获赐灵魂之初，就已被圣化而免于原罪，都与原罪以及基督救赎的普遍性不合。他在第二节正解和释疑 2.里简而明地说：真福童贞在有灵魂以前，无论以什么方式获得圣化，那么她就总未受到原罪的沾染，如此则她也就不需要基督的救赎和拯救……可是不宜说，基督并不是“所有人或全人类的救主”……如果说荣福童贞的灵魂未沾染过原罪，这将会有损于基督的尊位，因为祂的尊位就在于祂普遍是全人类的救主。所以，基督完全没有沾染原罪，祂在成孕时已经是“圣者”，而荣福童贞固然沾染了原罪，可是在她出离母胎之前，已经由原罪中获得净化。

随着时间和讨论的进展，托马斯·阿奎那和其他知名神学家的疑虑逐步获得澄清，从而扫除了肯定圣母“始胎无染原罪”的障碍。第一，逐渐形成了共识，即胎儿在成胎之初，同时获得肉身和灵魂，这使问题简化。第二，后来的神学家指出：不可单从父或生者方面来看人的出生，必须也兼顾子或受生者方面，因为从后者方面出发，能产生和发现与从前者出发不一样的情形。例如，从生者方面来看，中国人生的孩子自然是中国人，但从受生者方面来看，如果这孩子是在美国境内出生，基于美国法律的特殊安排，则他也是美国人。同样地，从生者方面来看，凡从亚当及其后裔所生的，都承袭了来自亚当的原罪，但从受生者方面来看，受生之人能是基于天主上智的特殊安排，而进入一种不寻常的情况。例如，圣经明确记载天主曾以特恩方式，使耶肋米亚先知和若翰洗者在出离母胎以前，就获得圣化恩宠而被圣化，亦即由原罪中获得净化或消除了

原罪。针对圣母玛利亚，全能的天主也能使她在成胎之初或第一时刻，就充满恩宠而被圣化，亦即根本或完全不受原罪的玷污。

针对圣母始胎染原罪与基督救赎之普遍性的关系，后来的神学家在理论上，将救赎分为“救治性的救赎”和“防护性的救赎”。在医界有一句格言：预防胜于治疗。治疗已患病的病人，固然是医生的工作，但采取预防措施，维护自己所照顾之人的健康，使他不致患病，这种防护也属于医生的工作或行医范围。同样地，原始正义的缺失即是原罪。获享原始正义与无染或没有原罪，以及染有原罪与不具或缺少原始正义，原是同一事的正反两面。原罪犹如人的遗传病。天主能容许人先承受此病而染有原罪或不具原始正义，然后予以救治而赐予原始正义或相关圣化恩宠，如同祂在一般人身上实际所做的。然而天主也能以特恩的方式，在人成孕之初或第一时刻，就赐他原始正义或相关圣化恩宠，维护他神性的健康，免于来自祖先的遗传病或原罪，如同天主在圣母玛利亚身上实际所做的。由于这始胎无玷或无染原罪的特恩，也是基于救主基督的救赎功绩，所以它并未超出基督的救赎，从而也不相反基督之救赎的普遍性。其中唯一的不同是：针对一般人的救赎是救治性的救赎，而针对圣母玛利亚的救赎则是“防护性的救赎”。

至于随原罪而来的所谓罪的火花或偏情私欲，按照托马斯·阿奎那的意见，当圣母在母胎中第一次接受圣化时，原罪虽被消除，但偏情私欲本身仍然存留，只是为天主的特别恩宠所束缚，从未发生作用，及至圣母怀孕基督第二次接受圣化时，偏情私欲本身也全被消除。根据圣母始胎无玷的信理则应承认：圣母在成孕之初，就一并免于原罪和偏情私欲，因为偏情私欲也属于原罪的玷污。

“当那一位真理之神来临时，祂要把你们引入一切真理”（《若望福音》第十六章 13 节)。但圣神并非一次而完整地把所有真理都启示出来，祂愿意那些隐含在圣经所载之直接启示中的真理，透过不同的方法或途径逐步获得彰显，



而历代神学家的讨论和甚至激烈的争辩，也是途径之一。不过，当圣教会对某一争议问题做出裁决而有所定夺时，神学家们便应虚心接受，放弃自己可能有的相反意见。在第二集第二部第十题第十二节正解中，托马斯·阿奎那讨论有关信德的问题时，针对教会与神学家之间可能发生的意见不一，曾明确而坚定地说:天主教各位圣师的学说，其权威也都是由教会而来的。所以，我们更应该遵照教会权威的规定，而不可随从一位奥古斯丁、或一位热罗尼莫、或其他任何一位圣师的权威主张。所以，假使托马斯·阿奎那是生活在今日，或者圣母始胎无玷的信理是由教会宣布在他那个时代，相信他对向自己所揭示的信仰准则，定会谨遵不违。

参考文献

Brian Daley, "Gregory of Nazianzus", *The Early Christian Church Fathers*, New York, 2006.

Brian Reynolds, *Gateway to Heaven: Marian Doctrine and Devotion Image and Typology in the Patristic and Medieval Periods*, vol. 1, NY: New City Press, 2012.

Edward Bouverie Pusey, *First letter to the Very Rev. J. H. Newman*, Virginia: J. Parker & Co., 1869.

Henrici Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 40 Auflage, Freiburg. Basel. Wien, 2005.

Jenny Schroedel, *The Everything Mary Book,* FL: Adams, 2006.

John Anthony McGuckin, *The Orthodox Church: An Introduction to Its History, Doctrine, and Spiritual Culture,* Hampshire: Blackwell, 2011.

Karl Rahner, *The concise Sacramentum mundi*, Encyclopedia of theology, NY: St.Pauls, 2004.

Kathleen Coyle, *Mary in the Christian tradition*, Massachusetts: Gracewing, 1996.

Ullathorne, William Bernard, *The immaculate conception of the Mother of God, an exposition*, Berlin: Nabu Press, 2012.

圣多玛斯·阿奎那著，陈家华、周克勤译：《神学大全·第十四册·论基督之生平与救世事迹》，台湾：中华道明会/碧岳学社，2008 年。

思高圣经学会：《圣经》，南京：南京爱德印刷有限公司，2009 年。



A brief analysis of the meaning of the doctrine of "Immaculate Conception of Virgin Mary"

QIAN Yiting (Peking University)

Abstract: Before the 12th century, the dogma of "the Immaculate Conception of Virgin Mary" was not explicitly confirmed, and there was no direct, clear, and rigorous evidence in the Bible to prove the validity of this doctrine. But it has been argued that this doctrine is secretly contained in the teachings of the church Fathers. In the twelfth and thirteenth centuries, this issue was extremely controversial. Well-known theologians of that time, including Thomas Aquinas, held reservations about " Immaculate Conception of Virgin Mary".

Keywords: Virgin Mary, Immaculate Conception of Virgin Mary, Bible, Thomas Aquinas

托马斯·阿奎那的希望观

宣平安（北京大学哲学系）

摘要：本文以托马斯·阿奎那的希望观为研究对象。首先，本文从宗教学和哲学史的角度对希望问题进行了分析。从宗教学的角度而言，希望反映了对终极实在和自我的不同理解；从哲学史的角度而言，从希腊哲学直至近代哲学，一个备受争议的问题是：希望是否与理性相符，希望是否会妨碍人们对现实的认识？其次，本文分为三个部分分析了阿奎那的希望观：先从正面论述希望与望德，前者以愤情为主体，后者以理性为主体，因此望德与理性相符；再探讨阿奎那希望观中的特色部分，即与希望密切相关的"怕"，对阿奎那来说，畏惧与希望为互补的，孝爱畏惧则能将望德提升至爱德，是为阿奎那希望观中的一大特色；末谈失望与妄望，二者的缺陷都在于无法将理性运用到特殊情境中，而不在于普遍理性。最后，本文总结出阿奎那的希望观具有理性与信仰兼容的特色，并且对现实具有别具一格的指示，由此回答了哲学史上的希望问题。

关键词：希望、望德、托马斯·阿奎那、理性

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202306_(20).0008

希望是近代思想中的一大主题：康德提出的三大问题中，它是第三个问题；新教神学家莫尔特曼的思想中，基督之死是否历史事实并不重要，但其带来的末世论能赋予人类希望，因此他以人文主义的观点主张应从未来的希望中获取



力量，以改造社会[1]；不特如此，天主教也提倡一种类似人文主义的希望，在梵蒂冈第二次大公会议颁发的文件《论教会在现代世界牧职宪章》（*Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis:"Guadium et spes"*）中，认为天国在人世已经出现，但还不完满，需要人类发挥自己的能力去实现[2]；在现实生活中，逐渐升高的自杀率也迫切呼唤着一种希望的思想[3]；除此之外，新冠疫情所造成的个人、社会之负面情绪亦需要"希望"施以援手。本文从中世纪神哲学家托马斯·阿奎那的《神学大全》中挖掘其关于希望的思想，不仅为哲学上的希望观提供新的见解，同时也为现实的境况增添一抹血色。

一、希望问题溯源

（一）宗教学视角的希望

如果仅仅把希望理解为基督教意义上超性三德中的一种，会使我们错失大量关于希望的探讨。彼得·斯雷特（Peter Slater）的洞见能为我们开阔视野，同时也为希望的哲学研究提供质料。在他对世界各大宗教希望现象的探讨中，他总结出希望的本质特点——转化。[4]转化是宗教常常实行的手段，能实现宗教所欲求的目的，如解放、拯救等。简言之，宗教通过转化实现人们的希望，在转化中寄托了人们的希望，转化是希望的载体，在作为能指的转化中，所指是希望。

从宏观层面来看，不同的宗教体现了两种不同的希望观：或被理解为"回溯

[1] 丁光训、金鲁贤编：《基督教大辞典》，上海：上海辞书出版社，2010 年，第 691-692 页。

[2] 丁光训、金鲁贤编：《基督教大辞典》，第 385 页。

[3] [以色列]尤瓦尔·赫拉利：《未来简史》，林俊宏译，北京：中信出版集团，2017 年，第 29 页。作者指出，自杀率在发达国家的增长比贫困国家更甚，近年来，秘鲁、危地马拉、菲律宾和阿尔巴尼亚的自杀率年平均为十万分之一，瑞士、法国、日本为十万分之二十五，韩国为十万分之三十。

[4] Peter Slater,"Hope",in Encyclopedia of religions,edited by Mircea Eliade ,New York: Macmillan Publishing Company,1987,p.460.

性的更新”，或被理解为“进化式的改革”。[1]就前者而言，其代表有犹太教的弥赛亚盼望、佛教的弥勒信仰以及伊斯兰教什叶派所期待的伊玛目。弥赛亚、弥勒佛、伊玛目都只能为人带来阶段性的转变，无法带来具备终极意义的变化：弥赛亚能改变的只是一时的政治状况，弥勒佛之后还有未来的佛，伊玛目也只是十二伊玛目中的一位。“进化式的改革”则着意于一种终极性的变化，因此强调对历史的超越，如基督教的彼岸世界与现世世界具有本质上的区别，具有现世世界所不具备的十全十美。

从微观层面来看，不同类型的宗教仪式或行为也体现了不同的希望观，彼得·斯雷特（Peter Slater）从中划分出四种希望模式：净化（refinement）、克己（renunciation）、整合（reintergration）、复活（resurrection）。其中的复活模式在祛魅后的现代世界中多有表现，被称为重建（reconstruction）和革命（revolution）。克己、整合与复活所体现的转化毋庸赘言，净化、重建与革命则需要阐释。净化意欲实现文明对野蛮的超越，在中国典型的便是成贤成圣的追求；重建意欲着某种繁荣，在古代有以色列人振兴民族的盼望，在现代则可理解为通过科学技术的革新实现物质秩序的更新；革命意欲着自由，马克思和解放神学家们呼吁着从受压迫走向被解放。[2]

那么，是什么决定了这些“转化”之间的差异呢？彼得·斯雷特（Peter Slater）认为，对自我和终极实在的不同理解是关键所在。换言之，对希望的理解也与对自我（self）和终极实在（ultimate reality）的理解相关。分而言之。首先，对希望的理解因对终极实在的不同理解而不同。以复活、革命和整合这三种希望模式为例，复活将终极实在理解为超性的神（the reality of the transcend devine power）[3]，希冀通过祂实现身心的焕然一新；革命则以人类行动为终极

[1] Peter Slater,"Hope",pp459-460.
[2] Peter Slater,"Hope",p.460.
[3] Peter Slater,"Hope",p.460.



实在，无论是解放神学还是社会主义，改变世界的决定性因素仍然是人类行动；整合则以人类本性的能力为终极实在，希望实现人的本性，以此与大宇宙合一。其次，对希望的理解受到对自我的理解的影响。以复活、整合、克己、净化为例，复活将自我理解为一个全新的结合体，因此所期盼的身体是全新的身体，以及超越了现世的精神（spirit）；整合认为自我是心灵（mind）与物质的结合体，因此希望这一结合体与宇宙共融；克己则只认为心灵是人的本质，摒弃物质，因此希望通过克己实现对真正自我的追求；在通过净化以达到成贤成圣的希望中，自我被理解为子孙及其延续，现世性氏族宗教可被视作以此为希望。彼得·斯雷特（Peter Slater）指出，儒教也体现了这种希望，而此处的"儒教"（Confucianism），应当被视作是强调血缘关系的宗法性宗教。

希望的模式	终极实在	自我
复活	超越的神圣力量的现实	新的身体，一个个体的精神（spirit）。
革命	人类行动	
整合	人类自身本性的能力	心灵（mind）与物质并存。
克己		心灵（mind）的，而非物质性的。
净化		自我是子孙及其延续

通过从转化角度理解希望，希望的研究对象从基督教的超性三德之一跃升到了世界宗教，又深入到微观的宗教模式层面，可以说，希望的研究对象逐渐丰富起来。

（二）哲学视角的希望

在哲学史上，希望是一个受到持续性关注的话题，希腊哲学、基督教哲学、近代哲学都围绕希望问题进行了讨论。

古希腊哲学对希望提出的疑问是：它是否会眩惑理性，造成对现实的忽略？在古希腊哲学中，有一种类型的希望是值得推崇的，另一种希望则是它所摒弃的：它所推崇的希望是清楚认识现实的希望，所否定的则是无视现实而只注目将来的希望。梭伦和修昔底德否定了对现实缺乏充足认识情况下产生的希望。柏拉图也继承了这一传统，将希望视作欺诈性的，但在此基础上他又提出了真实的希望。在他看来，希望是一种真正的快乐，在理性经过权衡后，未来可能的结果这一观念会引起快乐；反之，如果对现实缺乏足够的认识，则那种快乐是虚假的。亚里士多德同样在不同的希望之间做出区分，他借以区分的标准是“是否能导向勇德”。在他看来，有两种希望与勇德无关，一种是在疾病、茫然中的希望，由于在这种希望中英勇无法展示，死亡也不是高贵的，所以与勇德无关；另一种是凭借对好运势的经验而来的希望，这种希望只是基于归纳，因此也与勇德无关。真正的与勇德相关的希望是能产生出自信的。因此，有勇德者必有希望，有希望者则不一定有勇德。换言之，亚里士多德也区分了真正的希望与虚假的希望，并为真正的希望注入了“勇德”这一内涵。斯多亚学派也因袭了梭伦和修昔底德的看法，并认为那种无视现实的希望始终与恐惧相联系。[1]

在基督教哲学中，希望被定义为超越理性的。其代表人物从保罗、奥古斯丁，一直到本文所研究的对象阿奎那，那么，希望是如何超越理性的呢？基督教哲学家如何看待古希腊哲学对真假希望的区分？超越理性与非理性之间如何区分？

[1] Claudia Bloeser,Titus Stahl,"Hope",The Stanford Encyclopedia of Philosophy(Spring 2017 Edition),Edward N. Zalta(ed),URL=https://plato.stanford.edu/entries/hope/.



在《哥林多前书》第 13 章中，保罗谈论了信、望、爱三种德性的关系，信和望都是暂时的，正如人经过童年期进入成年期后，童年期会被扬弃，进入信仰的完全状态后，信和望也会被扬弃。教父如居普良、安波罗修、屈梭多模都持此种观点。[1]希望的内容是末世论的盼望，即不可见的、将来的被拯救的状态。（《罗马书》8：24-25）因此，此种希望的内容是超越此世而着眼于将来的。保罗引述《旧约》称亚伯拉罕为"万民之父"，因为亚伯拉罕的希望产生于绝望的境况下。（《罗马书》4：17-18）根据彼得·斯雷特（Peter Slater）的分析，我认为亚伯拉罕的希望将终极实在理解为超越人类行动和人类本性之物，因为处在百岁高龄的情况下而产子是人类行动与人类本性所不能及的，而他所希望实现的转变则是子孙之延续。

因此，亚伯拉罕的希望对终极实在的理解超越了理性，而对自我的理解则仍然是处于现实的范围内。尽管希腊哲学可能批评亚伯拉罕没有考虑到现实的条件，即自己与妻子的年老，仍然一心求子，但是由于亚伯拉罕对终极实在的超越性理解，却能够使他避免非理性的指控，他的视角是超理性的。由此，望德从保罗开始成为了一种超性的德性。

奥古斯丁继承了保罗和教父们的观点，将希望放置在三超德的关系中进行讨论，他的贡献在于将对希望的讨论延续到政治哲学中。在三超德的关系中，他进一步拔高爱德的地位，认为爱德能够为信德和望德提供规范性的限制。在政治哲学方面，奥古斯丁不仅认为希望是个别人幸福的组成部分，同时也是群体幸福的组成部分。在政治实践中，希望就体现在对犯人惩罚的转向，惩罚从合宜转向了对犯人的改造。[2]对奥古斯丁来说，重要的不是惩罚的公正性，譬如犯小罪的惩罚轻，犯大罪的惩罚重，重要的是通过惩罚能使犯人发生转变。奥

[1] 布雷编：《古代基督信仰圣经注释丛书第 8 册》，石敏敏译，台北：校园书房出版社，第 182 页。

[2] Claudia Bloeser,Titus Stahl,"Hope",URL=https://plato.stanford.edu/entries/hope/.

古斯丁将希望扩展到人类的层面上，并且明显具有一种人文主义的视角，即认为希望要实现在现实世界中，与现代天主教的希望观不谋而合。但是，关于这种希望的现实性，仍然会遭到质疑，尤其在现代社会，对罪与刑的匹配尚且属于地域法的层面，对犯人是否应该从宽发落很难获得一致见解。奥古斯丁在政治哲学上所关注的希望着眼于促成克己的转化，其所理解的自我具有很强的现实性。

古希腊哲学对希望的关注点在于其与理性的关系，而基督教则提出了超越理性的希望。在康德之后的哲学家中，这两种希望观的争吵历历在目，而至少有两种不同的希望观揭示了这种争吵：一方反对希望，虽然不认为其在认识论上是非理性的，但认为希望反映了人与现实之间的一种错误的关系，希望无法实现人的生存需要，这一方的代表有尼采、叔本华；另一方则认为希望能克服日常经验的局限，这一方以克尔凯郭尔为代表。尼采虽然认为只有符合现实的希望才是具有意义的，希望只有在其有可能实现的情况下才是值得推崇的——但对希望做出最糟糕评价的则非他莫属，他认为希望是"一切糟糕事物中最糟糕者"。加缪不仅否认了超越的希望，也否定了社会意义上乌托邦的希望，甚至否定了现世的希望。叔本华认为希望对理智来说虽然能推动它，但是常常容易使其盲目，坏的影响胜过好的。[1]

尽管这一时期对希望是否符合理性的争论不多，但其关注的希望与现实之间的关系则仍然属于古希腊哲学讨论的问题。因此，从哲学史上来看，希望面临的问题，始终应当是其是否能关注现实，对现实问题做出回应。在对阿奎那希望观的研究中，既然他从属于中世纪基督教神哲学，承接古希腊哲学，则我们能对其希望观提出的问题是，他是否认为希望与理性相符合，并且不妨碍人对现实的认识？

[1] Claudia Bloeser,Titus Stahl,"Hope",URL=https://plato.stanford.edu/entries/hope/.



二、托马斯·阿奎那的希望观

（一）希望与望德

	希望	望德
对象	未来而可能的困难之善	享见天主，亦不排除其他善
主体	感性欲望下的愤情	理性欲望，亦即意志
道德种类	道德德性	超性德性
是否因目的本身而追求善	否	否
动力因	经验	天主为第一因、圣人为次要因

在阿奎那的语境中，希望有两种形态，一是希望，二是望德。二者既有极大的相似，又有相当的不同。首先，在希望方面，其对象是未来而可能的困难之善，这符合一般人对希望的理解，亦即所盼望之事情是未来的、难以获得但又有希望获得之事，譬如为了追讨老赖欠款而向法院起诉者，其所追求的对象——正义，是未来而可能的困难之善。其次，希望的主体是愤情。愤情隶属于欲望之下的感官欲望。欲望（appetitus）在《神学大全》中指有认识能力者对所认识者的欲求，已经超越了随从本性者对天然欲望的追求，如水之就下。在这种欲望下又区分出感官欲望（appetitus sensitivus）和理性欲望（appetitus

intellectivus），感官欲望所欲求者是由感官所知觉到的物像，理性欲望所欲求者则是理性所知觉到的东西，如知识、德性。阿奎那将感官欲望又进一步区分为愤情（irascibilis）、欲情（concupiscibilis）。愤情是对所欲之事受阻而产生的情感，欲情则是感官欲望欲求某一事物的情感。因此，希望的发生过程便可得到理解，譬如一人因认识到新鲜空气的沁人心脾，当附近工厂排放有害气体时他感到愤怒，乃萌生通过投诉以重获新鲜空气的欲望。最后，希望对对象的追求总是间接的。在对新鲜空气的追求中，起诉者并非因空气本身属于大自然的一部分而寻求新鲜空气，而是因为新鲜空气为他带来了好的体验。这也从反面启发我们，对于事物的支持，如果只是认为其本身能够提供某种值得欲求的东西，并不能充分地使人希望该事物，在希望机制中必须有具体的、形而下的对象，使人认识到符合自己的利益，才能合理地产生希望。在希望产生的原因中，阿奎那认为经验可能是希望的原因。因为经验能增加人的能力，也可能使人认识到某些事情是可行的（但以这种方式经验也可能使人认识到某些事情是不可能的）。

以上是关于希望的思想，望德和希望具有什么异同呢？阿奎那延续了基督教思想，将望德作为一种超性德性，那么望德的目的、主体是什么呢？望德的动力因是恩赐还是自身呢？望德对善的追求是否是因善本身呢？

首先，在对象方面，望德与希望一样，都追求某种未来的、困难的、有可能的善，但望德的对象是享见天主，正如目的因方面的主要目的。之所以是主要目的，是由于望德并不排斥人所追求的其他次要目的，只要次要目的隶属于主要目的。其次，望德的主体是理性欲望，亦即意志，区别于希望的主体——感官欲望。阿奎那认为享见天主并不是“宾于帝”般的以眼睛看见，并不属于感官欲望，而是属于理性欲望。理性欲望区别于感官欲望之处不仅在于认识的方式不同，而且还在于：感官欲望所欲求者是个别的，理性欲望所欲求者则是普



遍的。如人之欲求正义，不仅在欠债还钱时欲求，在论功行赏时也欲求，对许多个别事物的欲求实际上都是对在其背后的普遍之善的欲求。第三，望德属于超性德性，希望则属于道德德性。阿奎那将德性区分为理性德性、道德德性和超性德性。理性德性以人的理性为主体，即以实践理性和思辨理性为主体；道德德性以欲望为主体，即以前述感性欲望和理性欲望为主体；超性德性的主体则是人所不具备的，是谓超出人的本性（supernaturalis）。但是望德的主体又是理性欲望，似乎是人本身所具备的，为何望德又属于超性德性呢？阿奎那曾单独讨论过意志（亦即理性欲望）的动因，指出意志可能受到智性、感官欲望、意志本身、外在之根本、作为外在原理的天主所推动，所以，在意志的运行方面，可能受到天主的推动。意志受到天主推动，是因为天主作为动力因符合意志的本性，意志属于灵魂，灵魂由天主所创造，因此天主与意志在本性上相一致。天主对意志的推动效果，一方面是就其作为普遍性的推动者而言，这使得意志能够趋向善；另一方面，这种推动又为理性留下了空间，使得意志能够自由地选择趋向善或者恶。而望德作为一种超性欲望，其主体虽然在理性欲望，但在动力因方面则依靠超性的原因——天主是第一原因，圣人的转求是次要原因。所以，尽管在主体方面，望德的根本是意志，并不超出人的本性，但在动力因方面，望德的根本是天主，在这个意义上望德也是超性的。第四，希望对于善的追求并非因其本身，而是因善附带的利益而追求善。那么，望德对于天主的希求是否是因为天主本身呢？在望德与爱德的关系中，阿奎那给出了回答。他认为望德总是出于不完善的获利之爱，而爱德才是因天主本身而爱天主，因此爱德能够促进望德，使之趋于完善。[1]因此，希望和望德一样，都总是有所求的。因此，望德和希望一样，若要使人拥有，都需要一些利诱之物。哪怕望德的对象是通过理智欲望获得的，是理智层面的物，如正义、美、德性等。趋善

[1] [意]托马斯·阿奎那：《神学大全》，周克勤等译，台南：中华道明会、碧岳学社，2008 年，第 232 页。见第七册。

避恶固然是自然法的第一原则，但却不属于最高尚的德性——爱德，只有爱德才是因其本身而爱天主。

通过对望德和希望的分析，可以发现阿奎那的希望观具有一定的理性色彩，这主要体现在希望的对象、望德的主体方面，希望的对象是未来的、可能的、困难的善，这符合现实生活中对希望对象的认识；望德主体是理性欲望，根据人的思辨理性和实践理性而运行，毫无疑问是符合理性的；此外，望德的主体又受到超性的动力因的推动，因此也可以看出阿奎那认为理性和超性是互相兼容的。

（二）“怕”与“望”的二元关系

在阿奎那的望德观中，构成了一种鲜明的二元特色：畏惧之恩赐（donum timoris）内含于对望德的探讨，属于望德讨论的必然组成部分，因为阿奎那欲在德性本身、恩赐、罪行、诫命这一四重框架中呈现望德观。[1]联系到望德与畏惧之恩赐之间如此紧密的关系，对于文段顺序上紧密相连的希望与畏惧之探讨，也不能不揣度其独特之处，尽管对于希望并没有如同望德般的四重结构式的探讨。

	畏惧	**孝爱畏惧**
对象	未来的、困难的、可能的恶	天主的惩罚
原因	动力因：他者之恶；质料因（主体之爱、匮乏）	动力因：外在推动

畏惧与畏惧之恩赐二者的关系，与希望和望德的关系一样，既有相似，也

[1] [意]托马斯·阿奎那：《神学大全》，第 1-4 页。



有不相似。首先，畏惧的对象是未来的、困难的、可能的恶，正与希望的对象相反。具体而言，畏惧的对象可能是虚无意义上的恶，比如考不上博士所导致的将来的规划失序；也可能是自然的恶，不过此种恶如已成定局，并不能使人畏惧，唯有尚存一丝希望的自然之恶，譬如《沉默》中的穴吊之刑[1]，引致人对于恶的想象，才能使人产生畏惧；畏惧本身也能引起畏惧的想象，阿奎那区分了对大难临头的畏惧以及对陷于大难临头的畏惧的畏惧，后者以俗语言之，即“怕的是自己心里的怕”；畏惧的对象还可能是突然之事，突然发生的事使得事态形成鲜明的对比，因此显得将要来临的恶变得更大，同时也使应对者手足无措，当原子弹于广岛爆炸时，世界各地对于原子弹的前景应当也是充满畏惧的；最后，畏惧的对象也可能是无法补救的事，无法补救的事因其在时间上的延长而成为可怕的，比如积习难改，久而久之就成为可畏惧的恶习。其次，畏惧的原因有两方面，根据对象的种类而可以分为动力因和质料因。动力因在他者身上，因他者促成主体与所畏惧之物接触，一个有能力且有害者足以造成人之畏惧，一场淹没了自家房子的洪水便是外在的动力因；质料因则在主体身上，因它构成了主体形成畏惧的基本要素。质料因既可以是爱，也可以是匮乏，因对善有所爱才会对失去善有所畏惧，因自身能力不足才对可能得不到某物而感到畏惧。第三，畏惧是一种情感，由欲望之机能而产生，影响人的肉体使之发生状态变化，比如缄默、逃避、颤抖等等效果。

由于希望的对象是未来的、可能的、困难的善，希望又属于愤情，畏惧的对象与希望正相对立，畏惧也属于一种情感，因此希望和畏惧可以视为互补的。

与望德相关的畏惧被定义为“孝爱畏惧”，作为阿奎那希望观中一个特殊的概念，需要将其与奴隶畏惧、初步的畏惧、世俗畏惧这三个概念做出区分，方

[1] [日]远藤周作：《沉默》，林永福译，海口：南海出版公司，2009 年，第 185-187 页。穴吊是一种将人倒吊后，使人慢慢失血而亡的酷刑。

能厘清其内涵。首先，在诸种畏惧之中，唯有孝爱畏惧属于恩赐（donum），世俗畏惧、奴隶畏惧与初步畏惧都不具备恩赐的因素。恩赐与德性一样，都是人走向完善所需的，所不同的是，德性是由理性推动的，恩赐则是由外在的推动形成的，亦即天主的推动形成的。因此，孝爱畏惧作为一种恩赐在形成原因上超越了理性。其次，诸种畏惧的朝向不同：世俗畏惧与对世俗的贪爱相辅相成，由于惧怕天主的敌人而放弃天主即是一例。奴隶畏惧、孝爱畏惧和初步畏惧虽则也是畏惧，但不会由于贪爱世俗而放弃这一朝向。第三，在畏惧的对象方面：奴隶畏惧所惧之对象为天主的惩罚，在阿奎那看来此种畏惧是不自由的，因而名之为“奴隶畏惧”；奴隶畏惧与佣工畏惧又有别，奴隶畏惧只是畏惧惩罚，佣工畏惧则是为了利益。孝爱畏惧所惧之对象，从消极层面来看，不是惩罚，也不是罪恶；从积极层面而言，则是罪过所引起的天主之不悦。需要注意的是，孝爱畏惧所惧怕的并非罪恶，因为惧怕之对象是超出自己能力者，而罪恶受自由意志之控制；而天主作为外在因素是不受自己控制的，因此是孝爱畏惧的对象。

不过，所谓“天主的不悦”究竟是什么意思？天主不悦的逻辑后果不必然是惩罚吗？在孝爱畏惧与爱德的关系中，能够找到答案。孝爱畏惧与爱德成正比关系，爱德是基于交往的、希望对方获得善的友谊式关系，随着爱德的不断增长，孝爱畏惧也将臻于究极状态，其最终状态即为稳定的不愿作恶的意志。但仍可进一步追问的是，在基督教语境中天人关系的失和本身就意味着惩罚，孝爱畏惧是否害怕失去此种关系，是否将此种关系视为某种奖赏呢？答案是否定的，因为作为恩赐的孝爱畏惧所能获得的奖赏是明确的，即“神贫”，内在不追求自己的光荣，外在不追求荣誉与财富，同时具备“至人”和“神人”的特质。初步畏惧居于奴隶畏惧与孝爱畏惧之间，其对象与孝爱畏惧相同，但又在一定程度上畏惧惩罚，比奴隶畏惧更高，但比孝爱畏惧则低一层次。



由上述分析可知，希望与畏惧呈现出一种互补关系，那么望德和孝爱畏惧的关系又是什么样的呢？望德的对象是天主，孝爱畏惧的对象则是天主之不悦；望德的动力因是天主和圣人，孝爱畏惧的动力因则是天主的推动。因此，两者在超性层面呈现出互补状态。但是，二者又有所不同，由于孝爱畏惧对"神贫"之追求，否定了自己在内外两方面的利益，因此不可能由求利而转向希望。其对希望的意义，在于提升望德。望德总是处于求利的状态，作为完善状态的孝爱畏惧则否定利益，是望德迈向爱德的一块跳板。不同于寻常的理解中畏惧总是使人远离对象的认识，阿奎那认为畏惧是将望德提升至爱德的途径，这种理解在多大程度上可以与中国文化中关于"畏"的认识相通？孔子认为君子应当畏天命，是否正是阿奎那坚持的孝爱畏惧呢？

（三）失望与妄望："过"与"不及"的望德

讨论了望德四重结构中的"恩赐"（孝爱畏惧）部分后，望德中还有"相反德性的罪行"这一部分，可以一窥阿奎那的希望观是否符合理性、现实的要求，亦即是如何回答哲学史上的希望问题的。阿奎那特别讨论了"失望"与"妄望"这两种类型的失望，认为它们均与望德相反。

失望与希望一样，主体是欲望而非理性，因此它负责对具体事件进行处境化判断。欲望可以自行选择理性的命令，因理性以王道统治欲望，而不似身体那般完全被理性所控制。理性上为真的，即欲望方面为善的，反之亦然。阿奎那认为，《旧约》中"我不喜欢恶人的丧亡，我宁愿他离开旧道而得生存"是理性应认识到的真理，失望违背了这一正确的理性认识，因此失望即是欲望对错误的理性认识的选择。[1]不过，必须强调的是，失望在普遍性的真理认识上是正确的，只是在将理性认识运用到个别事物中时，选择了错误的理性认识。阿奎那举反例道，诺伐轩派就是在普遍意义上认为教会并不具备赦罪能力，这种观

[1] [意]托马斯·阿奎那：《神学大全》，第七册，第268页。

点并不属于失望；从正面例子来看，当一个人相信教会具备赦罪的能力，但是具体到他自身的情况下，则认定自己无法得到罪赦，无法分有天主的善，这种观点属于失望。因此，按照阿奎那的观点，失望并不违反普遍理性，而只在具体情况中违反理性。

如果说失望是在具体的现实环境中没能坚持希望，那么妄望则是过度地运用希望，是对希望的滥用。妄望和失望一样，是欲望对错误理性的选择。希望被达成有两种途径，一是通过自己的能力，二是通过他人的帮助。妄望在这两个方面都有可能发生：一是过分相信自己的能力，比如追求超出自己能力的光荣；二是过分相信他人的能力，比如过分相信天主的赦罪能力，以为无功便能受禄、无需改过迁善便能得到罪赦。妄望看起来和希望十分相似，在许多情况下人们甚至会误以为它是更强烈的希望，但阿奎那指出妄望是与希望相反的罪恶，因为妄望过分地偏离了希望，正当的希望是中庸的，妄望是不正当的，希望是正当的，因此妄望与希望相反。与失望一样，妄望也是在具体的情况中违反理性。

通过对失望与妄望的讨论，可以从侧面发现阿奎那的希望观具有理性与现实的维度。一方面，在希望观的理性方面，他认为失望与妄望并不违背普遍理性，只是欲望在具体的抉择过程中选择了错误的理性认识。不过对阿奎那的普遍理性，我们仍然可以有所疑问。在关于失望和妄望的讨论中，理性认识均是关于救恩、罪赦的真理，这种奠基在中世纪存在巨链下的一种理性观，已经具有一种超性色彩，与古希腊哲学对理性的推崇是否相同呢？作为要求理性和信仰亲密合作的哲学家，也许他对理性和超性采取了一种调和的态度，这一点在他对恩赐和意志的关系中已得到显露。另一方面，在希望观的现实维度方面，阿奎那认为失望与妄望都是罪恶，值得推崇的是中庸的望德。这种希望观具有十分浓厚的现实色彩，因为在阿奎那看来，失望和妄望在普遍理性的认识方面



都没有问题，而仅仅是欲望在具体情境中对理性的抉择出了问题。

三、结语

阿奎那的希望观，从“转化”的角度来看，将实在同时理解为超越的和人文的，将自我理解为心灵与物质并存的。在对实在的理解方面，造成希望的原因既有超性原因，也有人自身的感性能力，超性并不吞没人的感性能力；在对自我的理解方面，由于希望对善的追求都不是由于善本身，而是善和善的附带价值，因此追求这一对象的自我应当是物质与灵魂并存的。

而从希望问题的哲学溯源来看，希望的对象符合现实的诉求，望德的主体具备理性的能力，通过对妄望与失望的阐释阿奎那指出希望应当选择正确的理性认识，肯定了正确的理性认识的作用，此外，他对失望与妄望的批评也提示了一种别具一格的希望观。

总体来说，阿奎那的希望观体现出一种理性与信仰相互兼容、人文与超越兼备的整合式的色彩。当然，对其思想中的超越性，已经遭到康德后的哲学家的追问，我们应当将其放置在哲学史、宗教史的脉络中，公正地看待这种超越性。

参考文献

Claudia Bloeser,Titus Stahl, *Hope*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2017.

Peter Slater,Mircea Eliade,Edward N. Zalta (ed.), *Hope*, New York: Macmillan Publishing Company, 1987.

丁光训，金鲁贤编，《基督教大辞典》，上海：上海辞书出版社，2010 年。

托马斯·阿奎那，《神学大全》，周克勤等译，台南：中华道明会、碧岳学社，2008 年。

尤瓦尔·赫拉利，《未来简史》，林俊宏译，北京：中信出版集团，2017 年。

远藤周作，《沉默》，林永福译，海口：南海出版公司，2009 年。



On Thomas Aquinas' View of Hope

XUAN Ping'an (Peking University)

Abstract: This paper takes Thomas Aquinas' view of hope as the researching object. Firstly, this paper analyzes the problem of hope from the perspective of religious study and the history of philosophy. From the viewpoint of religious study, hope reflects different comprehensions of ultimate reality and self. From the perspective of the history of philosophy, especially from Greek philosophy to modern philosophy, there is a debate on whether hope is consistent with reason, and whether hope will interfere with people's understanding of reality. Secondly, this paper is divided into three parts to analyze Aquinas' view of hope: firstly, it discusses hope and theological hope, the former's agent is irascibility, the latter's is reason, so hope as a theological virtue is consistent with reason; To Aquinas, fear and hope are complementary, and filial fear can elevate theological hope to charity, which is a major feature of Aquinas' view of hope. As for despair and presumption, the defect of both lies not in general reason but in the inability to apply reason to a particular situation. Finally, this paper concludes that Aquinas' view of hope has a characteristic of reconciling reason and faith, it's instructive to reality and thus answers the question of hope in the history of philosophy.

Keywords: hope, hope(as a theological virtue) , Thomas Aquinas, reason

基督教在西南地区本地化传播与承续的探析
——以宣道会川黔教区为例（1934–1949）

倪步晓（香港建道神学院基督教与中国文化研究中心）

摘要：从 1934 年到 1949 年基督教宣道会川黔教区的发展历程来看，作为川黔东陲唯一基督教的差会，传教士偕同本地基督徒致力于福音布道、拯救人灵魂为己任。同时，宣道会在川黔东陲的本地化进程，是其传播成功与否的重要标志。本文旨在探究宣道会在边缘地区，如何实现教会本土化，即推动本地基督徒对拯救灵魂的信仰认同及实践机制。倘若离开宣道会对本土化教会的定义，不再实践传教使命的推展，都不是严格意义上以福音性任务的本土化型态，也是不符合宣道会的自立教会特征。因此，宣道会与本地的接触之后，即表明从“外者”到“本地化”的历程，既有实现本地化自立目标，亦呈现出基督教在华传承的现象。

关键词：宣道会、川黔地区、本地化、福音传播、传承机制

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202306_(20).0009

引论

基督教作为一种注重普世性的宗教信仰，因为传教运动而扩展至不同国家地区，在各地传播和扎根，必然面对一个本地化（Inculturation）或称本土化的过程。学者钟鸣旦（N. Standaert）基于传教士在明清的经验，从理论层面说明



基督教在中国社会的关系，提出本地化概念，主要含义是指：基督教与本地社群、文化关系的相适应，呈现出培养本地籍的教职人员去建设本地教会，也注重有效地宣讲信仰教义，以转变该地某些文化，带来一种新的创造，同时不失福音在本地基督徒占有决定性位置，结果既充实本土的基督教，也丰富了普世教会。[1] 这种理解侧重基督教有主动适应本地文化，并将本地化问题重点放在传教策略的范围。随着在华传教运动的扩展，本地化的任务仍之继续，亦是构成基督教进入边陲地域传播福音的核心。在二十世纪上半叶中国的四川与贵州东部交界区，作为本地区唯一个基督教差会的宣道会（The Christian and Missionary Alliance），从 1923 年至 1934 年已有十余年的传教经验，他们置身于边缘社会，具备开拓"未得之地"的传教策略之特征。无疑，宣道会在川黔地区传教的目标，是让中国人归信基督教，但累积十余年的生活后，他们不再是跨越文化之间差距的适应，更多是探索本地化的问题。为此，宣道会与地方社会的关系，不仅要置身于本地社会的现实问题，同时也由教徒自觉承担参与本地社会的传教活动，所建立基督教会的本土因素也就越发明显，进而具备自治、自养和自传的本地特征。换言之，宣道会作为一种外来的基督教，自传入川黔东部到 1949 年之前，历经边缘、适应逐渐到扎根、发展的阶段，后部分阶段是基督教本地化的过程，在一定意义上，宣道会在川黔东陲的本地化进程，亦是群体传承是否成功的重要标志。因此，本地化既是本文运用的一个概念，也是了解宣道会在川黔传播的一个重要视角，包括基督教与本地教牧的新型关系，如何融合川黔东陲本土因素，作为建立及扩展在本地化的教会模式，如苗族、难民等群体纳入教会开展的重要事项，这些也是基督教与地方社会关系需要重点考察的因素。在这个意义上，本文通过还原这一段时期宣道会的传教活动，旨在阐述基督教与地方社会的关系，包含宣道会在信仰实践中的具体经验，从"外者"到"本地化"的宗教主体转换的过程，围绕着这一观察，本文侧重注意西南

[1] 钟鸣旦：《本地化：谈福音与文化》，陈宽薇译（台北：光启出版社，1993），页 29-46，90-91。

地区基督教本土化的类型与现实经验。

一、川黔教区本地化的组织机制

从清末至民国初期，宣道会西差会在华首要任务仍然是进入“福音未得之地”，其中包括进驻中国西南的偏隅地区，即贵州东北部和四川东南部交汇地带。[1] 川黔东部边区地处武陵山腹地，为典型的山多地少的贫瘠型地区，是土家、苗、汉及少数其他民族聚居的地方，许多农民被鸦片所束缚、穷困潦倒，地方治安无秩序，政府难以行使权力。自 1923 年开始，宣道会经过十余年的艰难开拓，先后开设秀山、松桃、龙潭和彭水等四个中心传教站，继而在周围县城、乡村开辟布道所。[2] 宣道会在择址建立传教站与布道所方面，以人口较密集为优选之地，再辐射到周围的传教，教徒遍及城乡，为基督教在该区域奠定基础。[3]

迨至 1934 年，宣道会在川黔东陲的传教日趋稳定，教徒已有近两百余人，传教士拟建教区提上日程。是年 7 月，宣道会华中差会在河南鸡公山召开年度会议，在讨论有关川黔传教工作的事宜上，传教士普遍意识到：“在贵州与四川的工作管理变得过于繁琐，难以从遥远的武昌总部得到有效管理。”[4] 为此，华中差会作出重大举措，于会议投票决定，将宣道会华中教区分为两个行政传教机构。华中教区由安徽、湖北和湖南三个省组成，总部设在武昌，雅学诗牧师（Rev. B. H. Alexander）担任差会主席。宣道会在西南地区的贵州、四川成立

---

[1] 在中国地理概念中，西南地区涵盖中国西南部的广大腹地，主要包括三省，即四川（川）、贵州（黔）与云南（云）地区。改革开放后，西南民族地区，指的是重庆、四川、贵州、云南与广西五省（市区）的民族自治地。本文研究的西南地区，主要是指清末民国时期西南地区的川黔地带。

[2] 倪步晓：《边缘、多元族羣与基督教——以民国时期宣道会在川黔东陲的传教行动经验为考察中心（1921-1934）》，《建道学刊》第五十八期（2022 年 7 月）：83-120。

[3] “Kweichow-Szechuan,” *The Annual Report of The Christian and Missionary Alliance for 1934*, 96.

[4] “Key Occupation and Advance 1929-1935,” *Research and Reference Material on the History of The Kweichow-Szechuan Mission of the C&MA* (C&MA National Archives),23.



川黔教区，其总部位于秀山，苏芳亭牧师（Rev. E.F. Stewart）为川黔教区的首任主席。[1] 传教士郑皙克（Mr. Edgar Truax）忆述到设立川黔教区的缘由：

> 这是一个战略行动："我拿着杖过了约旦河；现在我变成了两个队伍。"由于前线辽阔，使得我们人员分散，所以各处相距甚远，这与总部的沟通变得缓慢且令人不满意。西线需要直接的行动和权力处理，不断出现许多问题，而这些问题是武昌总部和委员会无法充分处理的。华中差会两翼之间的距离太大，无法始终掌握第一手信息，而且出差咨询上要花费的时间和金钱过多，因此，不得不将差会分成两只队伍。为了效率起见，西翼将在差会主席苏芳亭牧师的领导下独立运作，总部设在四川秀山。[2]

在川黔东部地区有十多年工作的寇服道姑娘（Miss Helen Clark）也非常赞同这个举措，她说到："华中教区五个省的领土太大，以至于一个差会的中央委员会无法监督和指挥……在川黔地区，有许多空置的县区，应该引起我们的关注，以免在我们进入之前关闭机会之门。"[3] 再则，川黔地区的传教士希望藉着新教区的成立，可以得到美国宣道会的充分关注，获得广泛的人力和资源的支援，亦可以因地制宜，有行政权调整在区域的传教策略。[4]

在这次会议上，即可进行两个教区工作交接，宣道会川黔教区遂后在 7 月 26 日至 8 月 26 日，于公鸡山召开首次教区会议，隶属该教区十四位传教士，有包忠杰牧师夫妇（Rev. and Mrs. Paul H. Bartel）、宝在天姑娘（Miss Fannie Baumgartner）、寇服道姑娘、库宝道姑娘（Miss Janet Cuthbertson）、斯近信牧师夫妇（Rev. and Mrs. Howard Smith）、陶华胜牧师夫妇（Rev. and Mrs.

---

[1] H.M. Clark, "Central China Conference." *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions*, Vol. LXIX, No.43 (27 October, 1934),681.

[2] Lucy F. Truax, "A Strategic Move." *Echoes from Cathay: Central China Mission of the Christian & Missionary Alliance* (1934),18-20.

[3] H.M. Clark, "Central China Conference",681.

[4] Ibid.,681.

E. Torvaldson）、郑皙克牧师夫妇、张叔明夫妇（Mr. and Mrs. William Chapman）与苏芳亭牧师（Rev. E.F. Stewart）等出席了会议，延续宣道会一贯的传教信念，川黔地区赢得“未得之地”的福音运动。[1] 在美国宣道会总部的批准下，宣道会川黔教区于 1934 年 9 月 1 日正式改组生效。[2]

这次会议结束后，传教士返回川黔传教工场途中，受到国民党清剿战斗的威胁，导致道路阻碍无法通行，多数人不得不撤回武昌宣道会。于 1934 年秋季至 1935 年底，除了四川彭水传教站有三位女教士寇服道、库宝道和白明姑娘（Miss Agnes Birrel）驻守之外，其余的西教士不得返回川黔教区。[3] 1935 年苏芳亭牧师因积劳成疾，辞去川黔教区主席职务，返回美国休假，由包忠杰接任教区主席。[4] 在川黔局势混乱时期，包忠杰偕同白光照牧师（Rev. Roy J. Birkey）克服重重困难，组织召开川黔教区由传教士、华人牧师和教徒领袖联合委员会。在会议上，传教士着重表达“希望将越来越多的责任转移给本地委员会。”[5] 同时，传教士多次探望松桃和龙潭等教会，并主领特别聚会和浸礼事项，而日常教务主要由华籍牧师朱长裕负责监督职务。[6] 传教士不在工场期间，本地教牧具能耐稳定性格，领导川黔教区教会继续前行。包忠杰表达出：“朱牧师在事工上是非常出色，他毫无保留地奉献自己，他的属灵事工和领导能力对整个川黔地区工作都很大的帮助。传教士不在场期间，他曾多次探访龙潭、松桃、邑梅与孟溪等地。朱牧师也是一位有能力、睿智的教会领袖，当他外出时，能

---

[1] P.H. Bartel, “Sunshine and Clouds.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions*, Vol. LXX, No.20 (18 May, 1935),314.

[2] “Kweichow-Szechuan,” *The Annual Report of The Christian and Missionary Alliance for 1934*,96.

[3] “Kweichow-Szechuan,” *The Annual Report of The Christian and Missionary Alliance for 1935*,91.

[4] “Events of 1935,” *Research and Reference Material on the History of The Kweichow-Szechuan Mission of the C&MA* (C&MA National Archives),36.

[5] P.H. Bartel, Letter to A.C Snead (December 4, 1934),1.

[6] 包忠杰：《包忠杰自传》，何颂贤译（香港：宣道出版社，2006），页 57；“Events of 1935”,37.



帮助教会继续前进。"[1] 如 1935 年川黔教区报告中显示，在朱长裕带领下，该教区有十八个人受洗，约有慕道友一百二十人，售书员卖出了超过一万五千本《圣经》与福音书籍。[2] 朱长裕也是一位能言善道的教会妇女领袖，她在朱牧师外出之时，协助本地不同教会的日常工作，深受本地妇女信任和爱戴。[3]



图一：朱长裕牧师一家合影

1936 年张叔明牧师夫妇返回彭水传教站，其妻子主办的妇女圣经班成效甚好，但因积劳成疾，不得已回国休养，病情仍是加重，于 1938 年 4 月 27 日苏格兰去世。当地的妇女对她的离世感到伤心不舍，此后妇女工作由圣经妇女李太太主持，有序地发展本地妇女工作。[4] 显然，中国教牧人员不仅维持教会的日常宗教活动，也充任教会骨干的职责，呈现以本地教牧为领导的网络逐渐形成，标志着基督教融入本土社会。

---

[1] "Kweichow-Szechuan," *The Report of The Christian and Missionary Alliance for 1935*,91-92.

[2] "Kweichow-Szechuan," *The Annual Report of The Christian and Missionary Alliance for 1935*, 94.

[3] P.H. Bartel, Kweichow-Szechwan Mission Executive Committee Minutes, (1935), 2.

[4] W. C. Chapman, "Our Foreign Mail Bag," *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions*, Vol. LXXII, No.25 (19 June, 1937), 394.

另一方面，川黔教区成立之初，于教会规章制度，赋予本地传道人员拥有管理的权利。西差会依循《宣道会的组织章程和附则》为基础，川黔教区率由旧章。[1] 在组织制度层面，依序为教区、传教站及布道所，每级各由执行委员会管理。传教站及布道所的堂会，通过议会制的选举本地教牧人员负责本地教务。本地教会并非是脱离西差会的关系，而是沿着中西教牧合作的组织机制，本地教牧需要接受西差会的监督。在第十四条的"教会使命"事项中强调："当任何一个教会、地区或省份达到自养、自治的地步，差会与他们之间是一种协助、忠告的关系。"[2] 为此，西教士与中国教牧的分工十分清晰，"当教会与西教士聚在一起共同行动时，在所有的会议中，西教士都被称为外国委员会，并在联合行动中被纳入华人执委会中。"[3] 西差会将这一新型的关系，看作为"联合关系"，即西教士主要担任福音布道的职责，在各级的执委会扮演顾问角色，对中国教牧传授经验责任。[4] 之后，宣道会川黔教区经表决，遂设立中央议会制（Central Committee），它是通过投票成立的教区中央执委会，由时任西差会主席包忠杰牧师任命执委会成员，即有两位传教士、两位中国牧师以及两位教徒领袖所组成，共同商议教区的具体工作。[5] 包忠杰明确强调，中央该执委会旨在引导中国人更充分地负起教会的责任，他以西教士的身份说到：

我们有工作的政策，随着更多的传教士兴起，我们会提醒自己，不希

[1] "Key Occupation and Advance 1929-1935," 24.

[2] *Research and Reference Material on the History of The North and Central China Mission of the C&MA, Volume Two:1935-1950*,245.

[3] Ibid.,245.

[4] 值得一提的是，1935 年包忠杰牧师给美国宣道会的川黔差会会议记录中，建议陶华胜牧师（Rev. E. Torvaldson）休假后不需返回川黔工场，虽然他们欣赏陶牧师的认真、舍己和愿意为主吃苦的精神。但另一方面，陶牧师的性格不易与人相处，导致本地牧者传道人难以与他和谐工作。为了避免与本地教牧发生张力，亦给予他们有空间自主发展，因此建议西差会不必安排陶牧师返回工场。P. H. Bartel, *Kweichow-Szechwan Mission Executive Committee Minutes*, (August 1st 1935),6.

[5] P. H. Bartel, *Christian and Missionary Alliance Kweichow-Szechwan Mission Annual Conference Minutes*, (April 6, 7, 12th 1943),2.



望工作围绕着我们，而希望工作围绕基督和中国人的领导。传教士只是暂时的，我们最大的成功取决于如何使我们的解决方案成为一次性的。在这方面，我们把这个区域的大部分实际管理责任交给我们的中国弟兄，希望赋予中央执委会有更多权力，由传教士和中国基督徒组织，以后会完全变成中国人领导。[1]

可见，宣道会赋予本地教牧人员管理教会的自治空间，延续早期宣道会实现本地教会的自立目标，即从中西教牧合作机制，过渡到中国教牧主理的教会模式。这种川黔教区的体制，具有"自主"特性，所设立教牧人员的职称与条件如下：

牧师：具有高初中以上文化程度或相当于高初中以上文化程度，热爱三位一体的神、热爱教会、对圣经有一定程度的研究，经教会的介绍和本人志愿，入神学院攻读三年毕业、作宣教师满三年以上有显著成绩者，经本堂教友的推荐和差会、华人委员会的考核，由牧师举行按手礼，晋升为牧师（封立为牧师）。

宣教师：同上条件。任职时不举行仪式。

副宣教师：教会的教徒，有相当的文化程度，热爱主、热爱教会、对圣经有相当认识，担任布道员、售书员工作又显著成绩者，晋升为副宣教师。

售书员：教会的教徒，有相当的文化程度，热爱主，热爱教会，对圣经有相当认识者。

布道员：同上条件。

[1] P.H. Bartel, *Report to Eighth Conference of the Kweichow-Szechwan Mission*. (May 1947),6.

女教士：未出嫁的通称教师，已出嫁的称师母。

干事：干事或副干事，是布道团（队）的领队人。通常由牧师、宣教师担任这个职务。

上述牧师、宣教师、副宣教师、干事、布道员、仅是职称，并非层层领导关系。唯牧师才有施洗礼、分圣餐、举行立牧的按手礼，会后祝福的神职权利。[1]

宣道会在按立本地神职人员的职分，并没仅止于传道人身份，也有按立本地牧师，并强调不同牧职不是领导关系，可以说自一开始就影响本教牧传道人员平等与自立的思维。

实际上，川黔教区的组织章程不是一成不变，地方执委会三分之二票数通过，再经过教区议会的三分之二票数可以变更，足见章程赋予教区中央执委会、地区执委会、地方堂会权力，可以对教会制度评定及修改，包括财务、建筑、培训、纪律等事项。例如 1943 年教区执委会为发展各个教会自立的意识，增加华人在教会的领导，并鼓励更多教徒参与教会事奉，设立长老、执事为圣职，在治理教会方面与教牧人员共同负责。[2]

另外，川黔教区的制度，也具备宣道会信仰特性。章程制定生活准则、道德规范和信仰原则，这是执委会成员、教牧人员要遵循内容。例如严格杜绝教牧人员出现婚姻违规行为，“若有二妻、或有妻妾”、“归信后离开丈夫或妻子再婚”、“如果妻子和家人不信主”、“如果丈夫长期不改变”，这类情况与宣道会主张的婚姻观背道而驰，执委会经审查将立撤销其职务。[3] 在川黔教区的规章中，

---

[1] 田明辉：《中国基督教宣道会川黔部教会简述》，《酉阳文史资料选集（第三辑）》（内部发行），页 126-127。

[2] A. C. Snead, Letter to R. H. Bartel. (July 23, 1943),2.

[3] Honor Warden, *Uncle Ed Truax*,246.



每年教区委员会考核教牧人员的基本道德与品格素质，甚至看重品格操守更胜于才能。但凡在品格和行为有严重错误，宣道会开除不适任的传道人，取消他们在教会工作和教徒身份。[1] 该教区制度为确保教牧人员不偏离基督信仰，要求慕道友到基督徒，都必须要遵循教会对道德规范。[2]

虽然宣道会是一个外来的宗教，而他们的福音堂布局，和本地传统相协调，各个福音堂前壁，只有木刻横匾、对联之类。如龙潭福音堂堂对联："济济一堂以心为殿，煌煌十架有口皆碑"，横匾"登山八福"；梅江分教堂对联："三字箴言，曰信曰爱曰望；一元妙化，而天而地而人"。但是，教堂的设备与礼仪不拘泥一格，力求简朴和严肃，表现在不设祭坛、无塑像、十字架以及星星之光的鱼烛；主领人不穿礼服、不配圣带、不执权杖等。各堂前壁正中均有方桌大的木刻"爱"字，极为显目，蕴含宣道会的牧养理念。[3] 在制度规范、教堂礼仪等机制下，基督教日趋融入本地群体，改变教徒的思考和习惯，既建构本地基督徒身份认同，也增强基督徒与本地人际关系网络。所以，宣道会藉着本地教会组织机制，起到基督徒在日常生活的规范，从而扎根在本地社会，成为基督教在川黔东部地区传播及本地化的因素。

[1] P.H. Bartel, Kweichow-Szechwan Mission Executive Committee Minutes (August 1st 1935),3.

[2] Honor Warden, *Uncle Ed Truax*,24.

[3] 田明辉：《中国基督教宣道会川黔部教会简述》，页 144-145。



图二：1936 年 10 月在秀山召开的川黔教区年度会议合影

二、本地化的福音布道队

民国时期，教会本地化与自立精神推动本土基督徒的成长，本地化意味着需要置身于中国社会的现实问题之内，具有实现自养、自传、自治的能力。[1] 宣道会在川黔地区本地化的具体实践，与地瘠民贫、暴力斗争、山高水险，交通不便的社会问题直接相关，如何促进本土教会组织在该处境的发展，这是宣道会必须要面对的现实因素。

1927 年贵州省路政局制定《贵州全省马路计划大纲》，确定以贵阳为中心的修筑黔西、黔北、黔南、黔东公路。国民政府在 1935 年，征集民工在黔滇、黔桂、黔川、黔湘建立四大干线公路，改善西南邻省交通且加强联系，故贵州与四川等地兴起全省筑路浪潮。[2] 这一时期黔川公路的建设，主要促使国民政府控制贵州政权，从而结束贵州军阀统治的局面。相较之前不稳定的局势，许

[1] 段琦：《奋进的历程——中国基督教的本色化》（北京：商务印书馆，2004），页 46。

[2] 刘博杰：《民国时期贵州公路交通研究（1927-1945）》（广西师范大学硕士学位论文，2014），页 27。



多土匪向政府军投降，暴力、冲突和流血的事件大幅度减少。[1] 同时，国民党清剿转移川黔东部，使得社会不稳定情况大有改善。为此，传教士明显感受到外部的改变。

包忠杰牧师在报告中说及："这条公路的建立，连接了我们领域的秀山、龙潭、酉阳、黔江和彭水等地。这是历史第一次，它带给福音传播的便利，前往附近县城，考察未有福音的地区。"[2] 可见，公路贯穿四川和贵州东部的宣道会传教区，为旅行、巡回布道与监督提供了便利。1936 年夏季，多数传教士返回川黔工场，[3] 他们多番进行公路旅行，沿途的县区及其附近集镇开展福音布道，考察仍需投入福音布道的广阔地区。[4] 同时，为了满足川黔东陲庞大的传教需求，解决传教士人数不足的问题，宣道会计划筹建稳定且是专职受薪的本地"福音布道团"。

在 1936 年十一月份，由包忠杰推动之下，川黔教区正式成立福音布道团。[5] 首先，任命富有布道经验的传道人杨柏林为团长，领导布道团的整体工作。布道团主要成员是本地教牧与教徒组成，再分为数支布道队，他们专门负责在一个地区有六至八个月的密集福音传布；也会根据实际情况，再延长布道驻留时间，目的对该地区有深入传教且形成本地教徒群体。[6] 布道队每个早上先由队长主持查经会，下午将城镇乡村划分若干区域，之后布道员分为两人一组，施行地毯式地的布道，晚上则是举行公开露天布道会。[7] 因此，布道队通过直接传教的传统方式，向个人与群体布道，即有宣讲福音、巡回布道、散发宗教

---

[1] M. H. Tien, "The Unfinished Task in Kweichow-Szechwan",185.

[2] "Kweichow-Szechuan," *The Annual Report of The Christian and Missionary Alliance for 1936*,79-80.

[3] "Kweichow-Szechuan," *The Annual Report of The Christian and Missionary Alliance for 1936*,80.

[4] Ibid.,80.

[5] "Annual Report for the Year 1936",43.

[6] 包忠杰：《包忠杰自传》，页 57-58。

[7] 同上，页 127。

书籍，也有布道会与逐家布道，以乐器伴奏，高唱诗歌，宣讲福音，用基本教义呼吁人悔改，从而形成当地一小批慕道友及教徒有固定聚会。布道队转移到另一个地区前，必须确保本地教徒设立教堂，推动日常聚会。当一个地方的教堂已经成立，布道队即行撤去。如此一来，福音布道团是宣道会川黔教区的重要工作之一，集开拓与建立教会于一体，二者并重。[1]

布道团在各县各乡村，有着统一的布道策略以及较佳的传教成果。如在 1937 年一只布道队进入酉阳县城，从租赁下街余姓的住宅，再到开设福音堂，有近一年时期的布道工作。[2] 之后，本地教会却一度因缺乏资金被停止，经过福音队返回酉阳，再次重开教会，并且有稳定的慕道友和教徒群体。[3] 于 1938 年一只由年轻教徒组成布道队，进入乌江之旁的贵州沿河镇，一开始慕道友寥寥无几，在为数不多的人中，有一位王先生受感信教，并腾出自己的房子作为教堂用，随之受他影响有多人改宗受洗。而王先生因病重去世，沿河教堂一度陷入群羊无首，为此布道队重返该地，教会的日常工作得以振兴。[4] 另外，布道团在四川东南部黔江县租屋布道，这个区域拥有广阔的乡村，民众比其他地区贫困，不识字者居多，布道队留驻近一年，开设识字班，为本地人讲解福音，逐渐有良好效果，人数日趋增长。[5] 宣道会于 1939 年正式开设黔江布道所，本地教徒注重布道活动的习惯，成为了本地教会的发展模式。为此，川黔教区建议各教会仿效黔江教会的布道模式，如农历新年福音聚会，在春节的一个月期

[1] “Annual Report for the Year 1936”,43.

[2] 秦和平、申晓虎编：《四川基督教资料辑要》（成都：巴蜀书社，2008），页 522。

[3] M. H. Tien, “The Unfinished Task in Kweichow-Szechwan”,186.

[4] Paul. Bartel, “Itinerating in the Mountains of West China,” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions*, Vol. LXXVIII, No.18 (1 May, 1943),280-281; Paul. Bartel, “Itinerating in the Mountains of West China,” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions*, Vol. LXXVIII, No.19 (8 May, 1943),296-297; Paul. Bartel, “Kweichow Szechwan Field News,” *Research and Reference Material on the History of The Kweichow-Szechuan Mission of the C&MA* (C&MA National Archives),153.

[5] M. H. Tien, “The Unfinished Task in Kweichow-Szechwan”,186.



间，将所有教徒分成两至三个人一组，在家的附近乡村开展巡回布道，福音队携带的讲义材料有海报和福音小册子，每组早餐后外出，下午返回，以免造成本地任何招待成本，布道队也会在每周与月底报告工作的情况。[1] 1939 年布道队进入四川东南部的牙架镇，该地处苗族与汉人的交接地带，又位于贵州、湖南与四川三省交界带，由于它是土匪和派系竞争的险恶区域，本地人对外人态度甚是恶劣。随着布道队长期驻守，有儿童、吸食鸦片者、佛教徒和赌徒等人转变信教，近半年之后在本地建立一个小型基督徒群体。[2] 牙架镇的一位吴先生从布道队得到一本《马可福音》单行本，将书籍带回家后仔细阅读，公开宣布是基督徒身份。虽邻居嘲讽他是精神错乱，但他说服家人一同改宗，并开放家庭，作为接待本地的礼拜堂。[3] 在 1939 年秋天，梅景桂负责带领的福音布道队，在贵州东北部的印江县及乡村布道，经过一年时间，于当地形成一小批慕道友改宗受洗，且后在教徒颜先生家中建立教会。[4] 印江一位基督徒戴世芳曾任职治安官办公室秘书，因为他对基督信仰的热诚，也影响当地官员对福音产生较大兴趣，亦有不少人改宗信教。[5] 之后，印江发展了一批基督徒，按当地的情况，选定戴世芳家为会址。基于福音布道的良好成效，宣道会将印江设为一个主要传教站，以组织与监督周边地区的自立教会。[6]

迨至 1939 年，福音布道团已进入川黔东部十二个县区，即在秀山、松桃、酉阳、彭水、黔江、武隆、思南、德江、印江、沿河、婺川、正安及附近乡镇，

[1] “Progress of the Work in 1944,” *Research and Reference Material on the History of The Kweichow-Szechuan Mission of the C&MA* (C&MA National Archives),85.

[2] P.H. Bartel, “Pioneer Band Work Goes Forward.” *The Frontier: Kweichow-Szechuan Mission*, Vol. II, No.6 (June, 1939),17-18.

[3] Paul Bartel, “Testimonies from Kweichow-Szechuan,” *The Alliance Weekly*, (25 February, 1950),122.

[4] M. H. Tien, “The Unfinished Task in Kweichow-Szechwan”,187.

[5] P.H. Bartel, “Events of the year 1942,” *Research and Reference Material on the History of The Kweichow-Szechuan Mission of the C&MA* (C&MA National Archives),83.

[6] Wm. Carlow Chapman, “Progress at KienKiang Station.” *The Frontier: Kweichow-Szechuan Mission*, No.8. (Spring, 1942),2-3.

留下一群改宗的基督徒。[1] 这基本实现自 1923 年宣道会进入川黔地区之初，所设定前线布道的目标与范围。福音布道团成立以来，宣道会的布道所与教堂，多半是布道团长期投入所开设的。尽管成绩斐然，传教报告仍然指出："虽然进入这个地区最后一个农村，但许多地方有待进驻，许多人从未被福音所触及，我们必须更勤奋地工作，更牺牲地奉献，使上帝在这工场的旨意，在祂来之前得以实现。"[2] 为了更快实现福音遍及川黔东陲的未得之民，福音布道团扩至两支团队，一支布道团集中在四川东南部工作，另外一支则在贵州东北部工作。[3]

位于贵州省东北部的思南城，在 1908 年中国内地会租赁史家嘴林姓住宅设立"内地会思南福音堂"。到 1941 年 5 月，内地会因分配不到传到人员前来，撤离出思南，于是把本地福音工作转交给宣道会。由松桃布道队队长向日暄、副队长汪继洋等人到该县，开展为期九个月时间的福音布道，建立"宣道会思南福音堂"。[4] 之后由包忠杰牧师等人，先后负责本地的教务。[5]

不过，宣道会福音布道团的工作并非一帆风顺，在外部方面，于强烈的反教地区，遭受地方人士极力的排拒。[6] 布道团于 1938 年抵四川东南部的两河口

[1] P.H. Bartel, "Pioneer Band Work Goes Forward." *The Frontier: Kweichow-Szechuan Mission*, Vol. II, No.6 (June, 1939),17.

[2] "Progress in 1938",50-51.

[3] Agnes C. Birrel, "Thinking South",377.

[4] 思南县志编纂委员会编：《思南县志》（贵州人民出版社，1992），页 959。

[5] Agnes C. Birrel, "Thinking South," *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions*, Vol. LXXIX, No.24 (9 September, 1944),377.

[6] 其时不稳定局势导致宣道会作出撤离一些布道所的决定。如关闭了多年经营的松桃县孟溪镇布道所。主要原因是孟溪频繁发生抢劫、暴力的社会处境，尤其军阀与匪徒之间的残酷战争，导致许多民众丧生，该地区的基督徒流散到不同地区，难以维持稳定聚会。宣道会也考虑到将来有更多战争发生，地方社会造成传教士生命威胁，他们才不得已撤离孟溪布道所。同时，郁山镇的民众流传着谣言，信耶稣的人死后心会被移除，导致许多农民受惊吓，不敢走近教堂。最终郁山镇的布道所，由于缺乏工人以及民众对基督信仰负面反应关闭布道所。"Annual Report for the Year 1936",40; M. H. Tien, "The Unfinished Task in Kweichow-Szechwan," *Research and Reference Material on the History of The Kweichow-Szechuan Mission of*



镇，遭到群众的敌视情绪。该地区四处张贴有关基督徒的谣言，指责是敌对军阀势力的间谍，导致福音队成员被捕监禁，受到各种严厉的审讯、辱骂和笞责，甚至其中一人几乎丧命，幸及时救治得以存活。尽管受到严重的威胁迫害，布道队仍坚持在附近乡村开展福音布道。[1]

相较外部环境的挑战，布道团内部日常经费的不足，才是困扰他们的难题。在 1943 年布道团因为经费短缺情况下，难以维持日常费用，宣布暂停工作。为此，本地教徒积极捐款，在 1945 年的奉献总额达 332,800 元法币，将四分之三的经费分配给布道团，其余经费指定给贫穷的基督徒。到 1946 年 1 月 12 日，宣道会川黔教区恢复专职布道团的工作。[2] 布道团再度经过一年多工作，在 15 个集镇建立活跃的教会和信徒领袖，实现自养和自传的精神。[3] 由是观之，本地教徒既承担布道团的经费，亦因宣道会布道的计划，涉及面广、接触的人数多，故一批忠实、虔诚的本地教徒，是推动本地化与自立进程的重要因素。从主体身份来看，如钟鸣旦指出，适应是外籍传道人员的工作；而本地化则是地方文化中心的人之工作；传福音的教会，若善于适应，那麽该地的本地化，也易于成形。[4] 实际上，川黔教区成立之后，仅靠十余位的西教士，[5] 试图完成庞大的传教范围，显然是量小力微，故他们明白福音传播则须要中西教牧共同合作完成，继而过渡到本地基督徒负责。因此，本地布道团是宣道会实现本地化

the C&MA (C&MA National Archives),186.

[1] "Progress in 1938," *Research and Reference Material on the History of The Kweichow-Szechuan Mission of the C&MA* (C&MA National Archives),45.

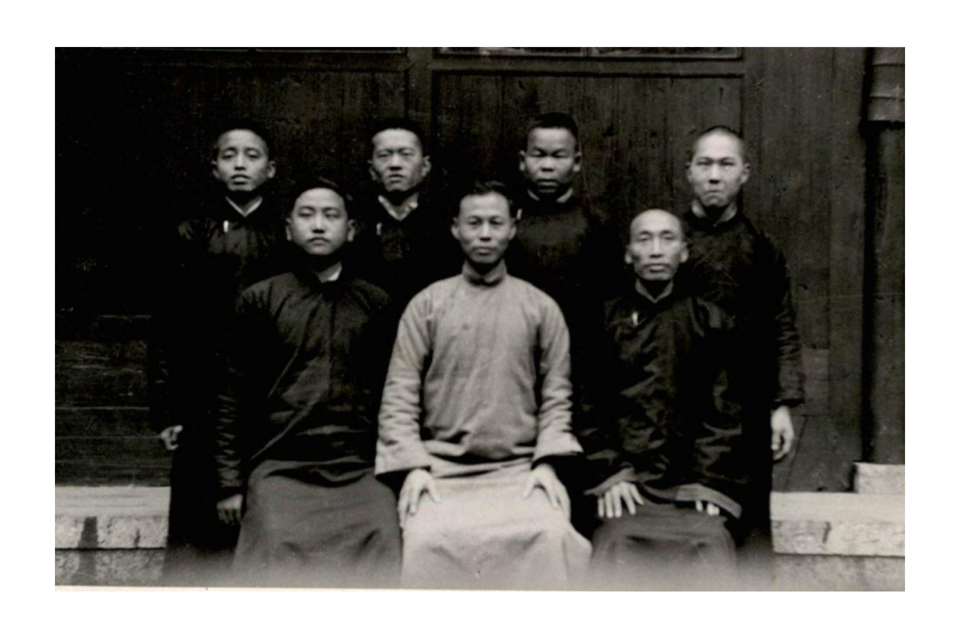
[2] "Highlights of 1945 and 1946," *Research and Reference Material on the History of The Kweichow-Szechuan Mission of the C&MA* (C&MA National Archives),95.

[3] Paul. Bartel, "The Occupying Bands." *The Frontier: Kweichow-Szechuan Mission*, No.10. (Fall, 1947),6.

[4] 钟鸣旦：《本地化：谈福音与文化》，页 34。

[5] 三十年代末至四十年代，川黔教区西差会常任传教士有包忠杰牧师夫妇、白光照牧师夫妇、张叔明牧师夫妇、郑晢克牧师夫妇等十余人。另外，直到 1946 年才有新传教士前往川黔教区，Marion Allen 牧师夫妇与 Fred Ruhl 夫妇及两个孩子。Bob Moseley 在 1947 加入川黔差会，主要从事苗族人的传教工作。

的必然趋势，教徒长期且专职参与传教工作，也帮助了布道团就是本地化一种不可或缺的能动力。



图三：杨柏林和福音布道队成员

三、本土化的家庭教会模式

宣道会在川黔教区的教务发展，主张遵循以堂会为本位，由下而上、由局到全体的自立路线，除了本地传道人员是自立运动的中坚力量之外，教徒对宗教积极性也是不可或缺的因素。西差会在 1938 年的年度报告中，指出自川黔教区成立，“最令人鼓舞的是当地教会的自发扩展，有八组教徒，他们没有教堂，而在教徒的家设立礼拜聚会点，有主日崇拜及唱赞美诗、读圣经和祈祷的日常群体宗教生活，称之为家庭教会”。[1] 白爱兰也有描述：“宣道会的福音队由当地领袖和基督徒组成，他们在一个城镇里住上几个月，他们会自己学习圣经，然后两个两个地去拜访镇上和村里的人。晚上他们举行布道聚会，他们几乎在每个地方事奉，都会留下一群教徒，这些教徒发展成为家庭教会。这些家庭在门顶上有一块牌子，上面写着：‘家中的宣道会教会’（The Christian and

[1] “Progress in 1938”,50.



Missionary Alliance Church home）。"[1] 可见，一种情况是布道队传教的模式，使得家庭教会在宣道会川黔教区普及化。另外一种情形，是教徒自发在家中组织"迷你小教堂"，汇聚山村的人有宗教生活。如龙潭福音堂的教徒田品，家处偏远山区，每逢周日要翻山越岭、穿越山谷，走过崎岖蜿蜒的小路之后，才抵达福音堂。为了便于山村的小孩和妇女有教会的群体生活，田品自发在家中设立教会，里屋墙壁贴着经文和赞美诗歌，主墙中央的石板上写着"家庭宣道会"。传教士时常前往与本地人主持礼拜，并委任田品担负牧养职责。[2]

宣道会的家庭教会具备的宗教活动，一开始"每周至少举行一次礼拜，在团体中某个人阅读经文，并作出简短的讲说，他们也有唱诗歌也会祈祷的内容。"[3] 可以说，这种类型的教会不同于以西教士为主导模式，而是因应虔诚教徒有接待他人与传福音的热情，开放自己的家庭。作为本地家庭教会的教徒，他们大部分人都非专职教牧人员，从一开始便于实现自养精神。如在 1939 年杨柏林带领福音布道团在牙架镇本地教徒家中成立教会。见此，西差会说到："这类小教堂在逐一增加，我们找到圣经和实际方案，解决本地自给自足的教会问题。"[4] 为此，他们意识到家庭教会的模式，是培植本土教会的关键。为了协助家庭教会符合宣道会的堂会标准，教牧人员定期前去探访，开展福音布道、教导圣经与基督教理知识等工作。在一定程度上，对准教会本土化的目标，家庭教会具备三个要素：有稳定的本地基督徒，传道人员的牧养以及本地教徒长期提供教会使用的房屋。[5] 可见，宣道会川黔教区通过家庭教会模式，关注的并不是教会规模，稳步地朝着自养、自传和自治的目标，这更是传教士致力推

---

[1] Birkey Bartel, *Memoirs of Ina Katherine Birkey Bartel* (Unpublished manuscript),60-61.

[2] P.H. Bartel, "The Entrance of the Word Giveth Light." *The Frontier: Kweichow-Szechuan Mission*, Vol. I, No.4 (July, 1937),2-3.

[3] "Report for the Year 1939",61.

[4] "Report for the Year 1939",59.

[5] "Progress in 1938",50.

动宣道会本土化的理念。为此，包忠杰牧师忆述到：

> 在传教的发展中，从简单的街头小教堂开始，最终发展成完整的教堂建筑群。宣道会传教士遵循既定模式，传教士的住房和各种礼拜聚会的建筑物，似乎对教徒的灵性身体的成长和发展是绝对必要的。在多数的情况下，这些较大的建筑物由美国的资金资助。而小教堂是部分或全部当地的基督徒自己建造。在较大的中心地区，教堂和牧师住宅、传教士住所在同一个地点，形成一个复合型楼房。但是，这是一个严重的错误事情。我们传教士容易把自己塑造成为整个院落的永久固定居民，是这里的天然权威和主管。为此，我们懊悔与调整，努力让传教士与教堂分开生活。在贵州和四川地区，我们在发展本地教会方面取得最大成功，多数是通过在教徒家庭中建立教会。教徒们聚集在一位教会领袖的家中进行群体的信仰礼拜。通过这个方式，他们深深感到教会是他们自己的。如果教会没有合适的空间，当地教会领袖会安排在合适的位置租用空间。如此一来，这完全是他们自己的责任，并对这些事情安排非常自豪。事实也证明，这种方法在教会的发展和训练领袖都非常有效。[1]

在现实意义而言，家庭教会模式取得本地教徒的认同和积极参与，令他们在自己的成就中获得一种适当的尊严感，并消除非基督徒对传教士“专横跋扈”的感觉，又能保持一种基督教团契的精神。[2] 为了应对自立的政策，西差会对各个传教站房产进行重新调整，将传教士与本地教牧房屋改建分开，本地基督徒更充分地达成教会自立的阶段。同时，家庭教会模式有特殊性，传教士倡导要未雨绸缪，及早做准备，直言“当我们被迫撤离时，中国的弟兄们也会习惯于

[1] P.H. Bartel, “An Overview and Evaluation of China Alliance Mission,” *Research and Reference Material on the History of The North and Central China Mission of the C&MA, Volume Three: Evaluation& Analysis* (C&MA National Archives),8-9.

[2] P.H. Bartel, *Letter to A.C Snead*. (March 6, 1944),2.



继续发展教会。”[1]

宣道会透过家庭教会模式，既让本地基督徒承担教会责任，亦使许多城镇乡村有效的接触到基督信仰。[2] 在贵州东南部乌罗镇，是川黔教区家庭教会的一个重要范例。来自乌罗镇的汪继洋，自小学习诗书礼仪、孔孟之道，归信佛教生活，在乌罗公立学校教书二十余年，深受本地人欢迎。而他夫妻二人吸鸦片成瘾，造成身体长期的困扰。汪继洋的学校同事向日暄老师是宣道会的教徒，向日暄信教以来，一直积极向汪继洋传福音，他时常为汪继洋祈祷，早日摆脱鸦片瘾。1936 年秋季宣道会在龙潭举行年度聚会，汪继洋也受邀参加，在一周的聚会期间，他奇迹般摆脱鸦片瘾，后来他受洗改宗基督教，并在乌罗家中建立教会。汪继洋与与家族十多人同住长屋檐下，屋子是本地典型的围绕式建筑，功能是四代同堂、居防合一，房间围绕一个露天场地的正方形，有一个较大的客房，用作家族聚会，正前墙壁的中间是放置神龛与祖先牌位的炉架。基于基督教教义的立场，汪继洋将炉架挪移到角落，用圣经和经文图片代替，这房间在教会聚会可容纳七十余人。然而，他的举动遭到家人强烈的反对，任职乌罗政府官员的兄长极力排拒，他把房间划线隔开两半，炉架移到房间一侧前端；另一边是汪继洋的家庭教会。一开始在家的主日礼拜期间，他的兄长也会进行烧香、摇铃和叩拜的祭礼仪式。亦是如此，家族成员看到另一侧教徒礼拜的场景及福音布道内容。经过约一年时期，受到基督徒聚会的影响，令汪继洋家人了解到基督信仰，与基督徒的相处中，无不感到他们生活日趋的改变，受到恭敬行为的影响，多数家人改宗基督教，将神明炉架去掉，取而代之是“荣耀归主名”的字幅，放在屋子的最前中央位置。[3] 家族成员的改宗信教是家庭教会稳定发展的基础，及至 1942 年，宣道会乌罗镇的家庭教会扩大房屋的建筑，可容

[1] P. H. Bartel, *Report to Eighth Conference of the Kweichow-Szechwan Mission*. (May 1947),6.

[2] “Resume of the Work During 1943,” *Research and Reference Material on the History of The Kweichow-Szechuan Mission of the C&MA* (C&MA National Archives),88.

[3] “Progress in 1938”,50-52.

纳到一百人。[1] 作为教徒领袖的汪继洋，他在家庭有虔诚信仰，夫妇共育九个孩子，多半自小受洗信教，多年来他还被委派担任福音布道团的团长，建立数间家庭教会。[2]

川黔东部社群的基本构成是家族，既是社会基本的单位，也是塑造一个人生活形态起到深远影响。宣道会在本地传播的过程，有不少教徒家族集体信教的现象，从而形成本地家庭教会的一种群体传统，即小孩与成年人的伦理道德和习俗文化受到基督教信仰的再造影响。如本地传统结婚宴席文化，与基督教信仰原则有所差异，为让基督教的教义更容易被本地基督徒接受，就需按照基督教信仰改变具宗教色彩的礼仪和聚会。除了本地的教徒在婚俗上，沿袭待客之道外，亦增加了祈祷、唱诗歌、证婚和在教会举行婚礼仪式，而不再沿袭传统宗教仪式与婚俗。在 1948 年的一天，包忠杰与白爱兰受邀参加龙潭家庭教会两对教徒的婚礼，从他们的描述中，可见基督信仰对本地婚俗影响，"这次参加婚礼的旅行，给我们很大的欢乐，我们看到了渴望实现的梦想。当看到人们从巨大的灵性黑暗进入光明，坚定地站在主的立场上，内心倍感欣慰。婚礼上要供应酒，这几乎是一条本地铁定的规则，但已经丝毫没有酒的踪迹。赌博是婚礼庆祝活动的一部分，已经不被允许出现。在那些曾经有偶像的地方，现在是用《圣经》取代。"[3] 另外，家庭教会具有本地再造性特征，表 1 是几种主要的川黔东部传统宗教活动与宣道会的比较表：

[1] R. J. Birkey, "A Layman Minister on the Kweichow-Szechwan Frontier," *Research and Reference Material on the History of The Kweichow-Szechuan Mission of the C&MA* (C&MA National Archives),176-183.

[2] Paul. Bartel, "Itinerating in the Mountains of West China",296.

[3] Birkey Bartel, *Memoirs of Ina Katherine Birkey Bartel*,72.



表 1 民国川黔东部传统宗教活动与基督教活动（礼节与仪式）比较表[1]

	川黔东部传统宗教习俗	川黔宣道会
丧葬礼	本地丧葬：火葬、悬棺葬、二次葬、土葬等多习俗。以僧道法事、跳丧为主，兼有坐丧、花鼓，重跳丧，也重"绕棺"。	葬礼过程：含殓、追悼、落井均各有唱诗、读经、祈祷等仪式。最后掩埋时，由牧师祈祷撒土，唱诗曰："尘土仍归尘土，灵仍赐灵的上帝"。
婚礼	本地在婚嫁过程中,专司族体神灵祭祀且具备歌乐鼓舞的职业歌师们被聘用主持。哭嫁是女方普遍宣泄情绪，用来变相买卖婚姻地不幸命运的不满和对亲人的不舍，具有净罪意识，以恐惧、彷徨悲伤为主调。	教徒婚礼：多在教堂举行，由牧师证婚，双方家长主婚。按照本地仪式增加宗教仪式的祈祷、唱圣诗、读升级、牧师祝福等内容，以喜乐和平等关系为主调。
禳灾除病	本地民族多有巫鬼文化，人们会请来巫师祭鬼，并加以膜拜。凡卧病服药不效则招巫祈禳，遇有疾病，颇信巫术。	为病人抹油祈祷："信耶稣基督是最大的医生"，只有诚心祈祷，才能除病消灾，遇到疾病，必请牧师举行抹油祷告；也对医药疗治持开放，相信其

[1] 资料来源：《酉阳县志》编纂委员会编：《酉阳县志》，重庆出版社，2002；彭水县志编纂委员会：《彭水县志》，四川人民出版社，1998；秀山县志编纂委员会：《秀山县志》，中华书局，2001；黔江县志编纂委员会：《黔江县志》，中国社会出版社，1994；丁世良、赵放：《中国地方志民俗资料汇编（西南卷上）》，北京图书馆出版社，1991；曹毅：《土家族民间文化散论》，北京：中央民族大学出版社，2002；四川龄江地区民族事务委员会：《渝东南少数民族史料辑》，四川民族出版社，1996；酉阳土家苗族自治县县志编纂委员会编：《酉阳文史资料选集（第三辑）》（内部发行）。

		作用。
婴孩礼仪	本地人把宗教信仰文化溶于育儿礼俗之中， 形成了贯穿求子、孕期及庆贺婴儿诞生；如土王庙等献祭，请土老司行法事“安胎”、驱邪、祈求祖先保佑， 并在堂屋门上挂上筛子、艾篙草，护住孕妇之屋。婴儿出生后，家人要请土老司或算命先生给刚出生的婴儿看相、排八字，若孩子命硬，则必须认干亲， 即“过继”。	婴孩奉献仪式：教徒初生婴孩，刚满弥月之后，由父母抱到教会礼拜，在主日崇拜，请教牧人员为婴孩祈祷祝福，并递给牧师手中，表示奉献给上帝。
其他活动	宗教活动既保留了中柱的家先，又在中堂设神龛。苗族一样中柱安家先和相关禁忌的遗俗，图腾崇拜与枫树和龙神等山石树木崇拜。对避祸、吉利、祈福、祥和生活的追求。	规定基督徒不可拜菩萨、不烧香、不化纸钱、不择期、不看地、不信风水、不算命、不相面，不拜山石草木等。

可见，本地人的婚丧嫁娶、禳灾除病、酬神还愿乃至公共祭祀活动，巫师担任重要角色，这些巫师的传统宗教，是融入在家庭及家族日常性仪式。[1] 而当教

[1] 如秀山土家族的民间信仰大多以家庭为单位，观念的传承、仪式的进行多局限在家庭内，年节和事务上的信仰活动都要求家庭成员积极参与，烧蛋、起煞等应对紧急状态的仪式也主要由家庭出面，为家庭成员举行。可以想象，家庭教会的建立对以民间信仰为习俗的家庭是巨大的变化，以及在亲属与同族人中起到重要的改宗作用。参冯敏：《秀山土家族家庭研究》（北京：中央民族大学博士学位论文，2006），页120。



会嵌入家庭之后，藉此家族成员改宗，从而拒绝巫师的宗教活动，在家中建立基督教的礼仪，使得家族人员逐渐改观，并是接受基督信仰的主要因素。同时，本地基督徒通过家庭教会的公开化推广，使得当地人从了解、适应再到接受基督信仰，提供了固定的教会网络且贴近日常熟悉的教会场景。故此，家庭教会的文化具有的基督信仰特质，重新界定改宗后基督徒日常生活的行为边界，塑造出一种基督教本地化的生活秩序，基督徒又不会失却在本地的社群体活动。除了家庭教会具布道的功能外，这也是教徒获得宗教经验的集体，传教士描述到："在其中一个家庭教会所在的城镇中，受到干旱灾害，民众生活困苦。基督徒在一个山坡禁食祈祷，信心祈求后天降大雨。"[1] 再则，教徒在日常生活的宗教经验，目的是表明信仰的实效，也是传布基督信仰的方法，郑皙克说到："我们会经历一些治愈的案例。也为那些没有痊愈的人祷告，通常神迹作为本地社群的见证。"[2] 可以看到，处于边陲区域，家庭教会的宗教经验，提供所在社群的人受关怀的集体意识，介入人的现实问题，由此形成家庭教会模式对基督信仰在本地传播的影响。

从宣道会家庭教会的特征来看，他们不是一时发展模式，抑或局限于某一隅，家庭教会模式既为简单又是快速开设一间教堂的方法，宣道会是尽快将这种模式推广在乡村社群。[3] 由本地基督徒发起的家庭教会逐年增多，及至 1949 年 1 月，川黔教区已有二十余间家庭教会，主要分布在乌罗、腊山卡、黄泥滩、莲山坨、雅江、晨河、木黄、印江、安堂坡、长兴堡、石耶、牙架、沿河、庙前、清溪、官庄乡镇、酉阳李子溪。[4] 家庭教会规模大小不一，有百余人至数

[1] Agnes Birrel, "The Kweichow-Szechuan Conference," *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions*, Vol. LXXVII, No.40 (3 October, 1942),638.

[2] Honor Warden, *Uncle Ed Truax*,16.

[3] Paul Bartel, "Testimonies from Kweichow-Szechuan",122.

[4] "Classification of Churches in Kweichow Szechwan, January 1949" *Research and Reference Material on the History of The Kweichow-Szechuan Mission of the C&MA* (C&MA National Archives),148; 秀山土家族苗族自治

十人之间，其中秀山与龙潭有数处设立家庭教会，秀山雅江家庭教会，设在教徒吴毓江与王斐然家；秀山石耶家庭教会，设在杨姓教友的家；秀山官庄家庭教会，设在教友田大姐家；龙潭大面坡倒龙骑家庭教会，设在教徒温顺卿家；大面坡鱼塘沟家庭教会，设在布道员田荣香家；龙潭妙泉家庭教会，设在教徒田伯娘家。[1] 可以说，家庭教会很好地解决川黔教区经费拮据困境，不仅让教徒承担自养责任，又延续宣道会的自传工作。由此标志宣道会在川黔地区具有本土化教会的显著特征。[2]

四、本土化训练：短期圣经学校

本地化有不同的阶段，随着本地教务的发展，西差会也注意到本地化主要的行动者不是外籍传道人员，而是进入本地文化载体的一群华籍传道人员。无论传教士是否已经适应本地文化，总是不比本地传道人员来得容易。然而，本地传道人员的需求量，不是传教士采用学徒制所能负荷，所以培训本地传道人员是教会本地化的存续关键。由于川黔教区不自办神学院，一部分是华中教区增援传道人员，另外本地传道人则由宣道会武昌圣经学院培训而出，故川黔教区必须寻找适合本地教会的培训机制，来应付传道人员的需求。[3] 实际上，按照宣道会教区资源、传教士数量、教会规模，都没达到创立神学院校的条件。与华中教区武昌圣经学院、华南教区梧州建道圣经学院、华西教区狄道圣经学校不同，川黔教区主要着手筹建“短期圣经学校”（Short Term Bible Schools），

县县志编纂委员会编，《秀山县志》（北京：中华书局，2001），页 597；印江土家族苗族自治县县志编纂委员会编：《印江土家族苗族自治县志》（贵阳：贵州人民出版社，1992），页 899。

[1] 秦和平、申晓虎编：《四川基督教资料辑要》，页 523；田明辉：《中国基督教宣道会川黔部教会简述》，页 128-136。

[2] P.H. Bartel, “An Overview and Evaluation of China Alliance Mission”,12.

[3] P.H. Bartel, “The Outlook at Lungtan, Central China.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions*, Vol. LXVIX, No.10 (10 March, 1934),152.



“选择合适的青年加以训练，以为传道之备。”[1] 这一时期因应美国宣道会总部与海外传教部的决议，中国宣道会办理的短期圣经学校须具备正规性：

1、 每个地区一年至少维持一所短期圣经学校的需要；作为鼓励基督徒和求知者有系统地学习圣经的一种方式，并找出那些有能力接受正规圣经训练的人。
2、 短期圣经学校的课程最少维持两至三周，如果可能的话，实际应该延长。
3、 短期圣经学校应该特别注意主日学教师和传福音人员的准备工作，以及预备进入全日制正规圣经学校的学生。
4、 每个地区都制定一个标准的短期圣经课程，将在该地区所有短期圣经学校中实施必修课。[2]

之所以将短期课程视为正规化来开办，传教士也充满愿景地说到：“这一种培训的方式，带来本土教会的成长与复兴，它是通过对圣经的研究和祈祷来实现的。”[3] 宣道会川黔教区经过筹备，首先在 1936 年 4 月份秀山开办短期圣经学校，邀请任何有能力参加的教徒，经过为期十天时间学习《圣经》与信仰教义课程，共有二十三人登记，课程结束后给每人颁发轴卷的文凭。[4] 此后，每逢川黔区的年议会期间，皆有开办短期圣经学校。到了四十年代，宣道会在松桃、秀山、彭水和龙潭等中心传教站，每年举办一至两次短期圣经学校，每期持续三至六个星期，学生人数约三十人，既有初受洗入教者，亦有热心信教多

---

[1] “Report for the Year 1941”,77-78; “Resume of the Work During 1943”,83; “Highlights of 1945 and 1946”,91; “Annual Report for Kweichow Szechwan Mission1947”,102; “Annual Report for Kweichow Szechwan Mission 1948”,112.

[2] James A. Poole, *Committee on Bible Schools on the Field*. (May 14, 1942),1; A. C. Snead, *Special Paragraphs to be Included as Part of Letter to Chairmen in November or December 1942*,1.

[3] Agnes. C Birrel, “SiuShan’s First Short-Term Bible School,” *The Frontier: Kweichow-Szechuan Mission*, Vol. I, No.2 (June, 1936),13.

[4] Ibid.,9-13.

年的基督徒，教员有中西教牧人员，提供以《圣经》为基础的训练，亦设有属灵成长、祈祷生活、音乐教学等课程内容。[1] 该学校为基督教领袖的培养和提供标准化的课程，致力在培训传道人员和传教前的训练为特点。[2]

就这项工作的成效而言，包忠杰述说到："如果学生将持续参加课程，这些训练有助于在圣言中建立教徒，使他们反过来回到自己的教会团体中服事"；[3] 这一段是属于参与学习的人"灵性获得复兴的美好时光。"[4] 在四十年代，宣道会将短期圣经学校与奋兴特会结合举办，不仅是注重知识训练，亦培育教徒的成熟灵性：

> 圣经学校和聚会开始前，有两个星期的特别祈祷，工人们每天早上在办公室聚会，继续祈祷直到中午。再则，教徒们每日在教堂的祈祷室，负责一个小时的祈祷。所有人都渴望上帝以一种非常特殊的方式与他们相遇，而祂确实做到了。我们聚会特点是哭泣、认罪和补偿：承认犯有谋杀、通奸、抢劫、吸烟、撒谎、仇恨和许多其他事情。在闭幕之夜，各种各样的人作见证之时，他们的脸上洋溢着真正的荣耀。[5]

正因为宣道会十分看重基督徒对《圣经》的学习，以信仰安身立命，为其作见证。宣道会也为青少年儿童开设假期圣经学校，使他们认识基督信仰，从而更有效地将福音在同年龄中传开，并且预备将来成为传道人员。[6] 于 1942 年 7 月 14 日至 20 日，宣道会假期圣经学校在彭水召开，分为两个班级，学生是

---

[1] Fannie Baumgartner, "Triumphs at P'eng Shui Station," *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions*, Vol. LXXVII, No.40 (3 October, 1942),633.

[2] P.H. Bartel, Letter to Rev. Howard Van Dyek. (August 1, 1941),1.

[3] P.H. Bartel, "An Overview and Evaluation of China Alliance Mission",9.

[4] 包忠杰：《包忠杰自传》，页 122。

[5] F. E. Ruhl, "Revival in China," *The Alliance Weekly*, (26 February, 1949),137.

[6] Miss Agnes Birrel, "Daily Vacation Bible School at Lungtan and Songtao." *The Frontier: Kweichow-Szechuan Mission*, No.10. (Fall, 1947),8-11.



24 歲以下的青少年和儿童为主。每日课程安排如下：早上 7 点至 7 点 30 分的合唱课；7 点 30 分至 8 点 15 分是圣经课及讲故事；8 点 15 分至 9 点是课间游戏和体操课，9 点至 9 点 45 分进行手工作业。[1] 由于青少年的反应非常积极，后又每逢冬夏季，宣道会于松桃、印江、龙潭、秀山等传教站，举办为期一周的假期圣经学校。[2]

随着宣道会短期圣经学校成为川黔教会的一项重要事工，也逐渐由本地教牧人员负责开办与管理。[3] 他们相信，因着短期圣经学校训练机制，教牧人员之间和睦相处，勇于承担工作责任，在未来岁月中，可以坚固教徒的信仰。[4] 因此，四十年代末宣道会川黔部执委会，规定一项所有教会举办短期圣经学校。[5] 从短期圣经学校意义来看，它成为实现本土教会的因素，教徒受训练并委以重任，成为执委会到堂会管理人选。[6] 同时，宣道会中央执委会举荐优秀的学员及传道人员，支持他们就读正式的神学院，如重庆灵修学院、湖南圣经学院与武昌圣经学院，以完备的神学训练，培育本地教牧的领导能力。[7] 1948 年宣道会川黔教区改组为“中国基督教宣道会川黔部”，执委会皆已是华籍教牧负责，主席为朱长裕、副主席梅景桂、委员杨柏林、汪继洋、王荆玉、向日暄、石宗昆（苗族）和田明辉。[8] 这是首次传教士不在执委会成员，由本地教牧传道人

---

[1] Miss Agnes Birrel, “Our Daily Vacation Bible School.” *The Frontier: Kweichow-Szechuan Mission*, No.8. (Spring, 1942),4-5.

[2] Paul Bartel, *Annual Report for Kweichow-Szechuan Mission 1948*,6.

[3] “Encouraging Letter from Pastor Chu.” *The Frontier: Kweichow-Szechuan Mission*, No.9. (Summer, 1946),9.

[4] “Annual Report for Kweichow Szechwan Mission 1948”,112.

[5] Paul Bartel, “Before the Curtain Falls,” *The Alliance Weekly*, (10 September, 1949),585.

[6] “Some Observations after the Curtain Fell,” *Research and Reference Material on the History of The Kweichow-Szechuan Mission of the C&MA* (C&MA National Archives),136.

[7] Paul Bartel, *Annual Report for Kweichow-Szechuan Mission 1948*,7; Paul Bartel, *Christian & Missionary Alliance Kweichow-Szechwan Mission Annual Conference Minutes-September 15-17 1948*,3.

[8] 四川省宗教志办公室编：《四川基督教》（成都：巴蜀书社，1992），页 174；田明辉：《中国基督教宣道会川黔部教会简述》，页 125。

员担负要职，反映出多年来西差会以培训教徒，推动自立教会为目标，为宣道会在川黔地区的本土化所作出的努力，亦已见成效。



图四：中国基督教宣道会川黔部全体职员合影（1949 年 4 月 28 日）

五、难民救援与自养实践

自 1937 年中日战争爆发后，民国政府西迁至四川重庆，川黔两省一跃成为陪都重庆的西南大门，战略地位突显重要。西南地区的川黔干线公路，是大后方至前线间物资运输的重要中转站，也是难民从长江下游向西部迁徙的重要路径。相较之前，川黔东部是政治、经济的边缘地带，地理限制人口的迁入。战争后十八个月，就有近 1,600 万人从长江下游向西南逃难，宣道会川黔差会记述到："大量的难民正涌入中国西部我们的地区。他们因受伤、暴露、饥饿、失去亲人和分离而感到痛苦，这场景令人震惊。"[1] 于 1938 年有大量的难民涌入四川彭水县城，宣道会传教站面对巨大的救济工作。当时白光照牧师记录了

[1] "Progress in 1938",40-41.



该区域的变化：

> 以前我们的工场是中国西部地区最偏僻的地区之一，缺乏旅行设备使得很难到达。现在，它位于连接华中战争和战时首都重庆的主要公路之一，它在几条旅行频繁的干线上，电报路线也将其与外界联系起来。从一个孤立的土匪出没的地区，这里已成为当前斗争具有战略重要性的领域，它也成为战区难民的避风港。总体而言，这里成为了驻扎的军队和国家民众生活的重要纽带，社会秩序井然。随着社会恢复秩序来看，大量移民涌入，这些是各种军事团体、临时难民，学生和流浪者。最可怜的是因疾病或残疾退役人员。患病和贫穷的人疲倦地跋涉，有的人毫无生机。当他们经过我们宣道会所在城镇之时，我们既以物质的救济他们，也是以灵魂的救赎，为他们服事。[1]

同时，随着战线的扩大，越来越多的难民涌入秀山地区，他们通过做一些小生意开始定居新的生活。[2] 这一时期，美国领事馆督促在华美籍传教士家庭撤离，因而川黔宣道会西差会大部分传教士撤走之后，本地教牧人员不仅要应付教会管理，也组织救援难民工作。[3] 在 1939 年 10 月 10 日，秀山县被日军轰炸，全县百分之八十的房屋被战火烧毁，宣道会传教站也难以幸免，传教之家、教堂的房子皆被摧毁，许多设施被毁坏一空。[4] 之后，由本地基督徒租用临时场地，是年圣诞节有一百多人聚集在新教堂聚会，并向难民开展物资的救济行动。[5] 在此期间，宣道会也协助本地医疗团队，救护伤兵，逐渐让他们从烧伤、

[1] "Reports for the Year 1939," *Research and Reference Material on the History of The Kweichow-Szechuan Mission of the C&MA* (C&MA National Archives),52-53.

[2] R. J. Birkey, "Annual Chinese Conference." *The Frontier: Kweichow-Szechuan Mission*, Vol. II, No.6 (June, 1939),6.

[3] R. J. Birkey, "Foreword." *The Frontier: Kweichow-Szechuan Mission*, Vol. II, No.5 (August, 1938),1-2.

[4] R. J. Birkey, "Destruction at Siushan," *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions*, Vol. LXXV, No.2 (13 January, 1940),24-25.

[5] "Reports for the Year 1939",64.

疟疾和天花疾病中恢复。宣道会教牧人员为离乡背井的难民，提供教堂作为聚居的场所。[1] 其时，龙潭也出现大量难民群，不乏其它地区的基督徒群体，涌入宣道会的福音堂，每次礼拜都座无虚席。[2] 龙潭宣道会为应对大批逃难的学生群体，在难民集中的一所中学，租赁一间房间，邀请青年学生一同祈祷、学习圣经，继而带领部分学生信教受洗。尤其宣道会教徒罗老师在学校期间，本着宣扬基督救赎世人之心，对许多失去父母的难民学生，进行关爱和鼓励，建立他们健全的人格，从而罗老师深受学生爱戴，并赢得他们的信任，因为他信教受洗的学生亦不在少数。[3] 在传教报告显示，四十年代抗战期间，许多路过的难民在途中得到宣道会的援助，从而接受基督信仰。每年受洗约有 40 至 50 人，这是宣道会在该地区工作有史以来，每年受洗最多人数的阶段。[4] 难民最初具有浓厚的逃难心态，视本地为暂居地，及后通过宣道会的协助，逐渐接受基督教，这对他们以后人生的迁移深具影响，在四处奔走，仍心系教会生活。

因应四川东部每个县城军事医院邀请，宣道会传道人员前去医院照顾受伤的士兵， 于难民工作，令民众对基督信仰的看法，产生了的正面印象。[5] 传道人员外出布道之时，意识到民众发生变化，有不少人表达对中日战局的看法，希望美国帮助中国尽快结束战争。不过，宣道会更多关注是难民灵魂的救赎，从而表明一贯的宗教信念："我们提醒他们，世界局势清楚地表明基督到来已经临近，祂是唯一真正的和平君王，只有祂掌权之前，才会有真正的和平，人们

---

[1] R. J. Birkey, "Annual Chinese Conference." *The Frontier: Kweichow-Szechuan Mission*, Vol. II, No.6 (June, 1939), 6.

[2] 秦和平、申晓虎编：《四川基督教资料辑要》，页 522。

[3] Paul. Bartel, "Some Christian Chinese Students," *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions*, Vol. LXXVII, No.38 (19 September, 1942),600-601.

[4] "Reports for the Year 1941," *Research and Reference Material on the History of The Kweichow-Szechuan Mission of the C&MA* (C&MA National Archives),72; "Resume of the Work During 1943," *Research and Reference Material on the History of The Kweichow-Szechuan Mission of the C&MA.* (C&MA National Archives),83.

[5] "Reports for the Year 1939", 53.



现在应该准备和祂见面才是最重要的。”[1]

在战争时期，宣道会本地教会延续着自养政策，实行“乐捐奉献”的规定，即分为两类：一是平时乐捐，按照堂委会的总捐额，由教徒自认捐献，分摊到全年每个礼拜日缴纳，自动投入乐捐箱内。二是特捐，指每年的复活节、感恩节、圣诞节等的特别捐献。若是乡村教徒可用瓜果蔬菜之类奉献。[2] 还有为了推动这个目标，教区执委会要求每个堂会在日常经费自理之余，每年差会递减当地传道人百分之十的薪水，由本地教会对此作出补助。[3] 值得留意的是，在战争的艰苦岁月里，有一部分本地传道人员无法承受多方压力，“屈服于金钱诱惑，做点生意来补贴开支，这伤害了他们的属灵生活，也阻碍了本地教会的奉献”。为此，传教士劝诫本地传道人员不可继续这种做法，并敦促教徒要多捐献，让传道人员可以专心从事教会事业。[4] 除了专款捐助以外，还有来自西差会数次提高津贴幅度，希图对传道人员的生活有所改善。[5] 虽然西差会将津贴已经增加了几倍，但生活成本增长得如此之快，以致于传道人员几乎无法购买足够的物资来解决实际的饥饿问题。[6] 传教士就特别提到，西差会注入津贴捐助，实际不会妨碍本地教会自立的目标，通过家庭教会和教区执委会管理，本地自养工作仍在稳步继续。[7] 职是之故，中国教徒的固定捐献，成为战争时期教牧人员继续领导的重要因素。

太平洋战争爆发之后，中国陷入通货膨胀、物价飞涨、物资缺乏，民不聊生。于是，西差会增加经费给宣道会中国赈济委员会，向难民发放衣物等救济

[1] Paul. Bartel, “Itinerating in the Mountains of West China”,281.
[2] 田明辉：《中国基督教宣道会川黔部教会简述》，页 144。
[3] Honor Warden, *Uncle Ed Truax*, (C&MA National Archives),23.
[4] Paul. Bartel, *Annual Report for Kweichow-Szechuan Mission 1947*,5.
[5] William Christie, Letter to Rev. W. Carlow Chapman. (November 4, 1942),2.
[6] A. C. Snead, from Missionaries in Fields. (August 20, 1943),2.
[7] P.H. Bartel, Letter to A.C Snead. (March 30, 1943),2.

款。不过，宣道会川黔西差会的章程及自我规限起到重要作用："我们要小心，不要把个人的礼物送给贫穷的基督徒，从而无意中把个人的注意力和奉献引向我们自己，而不是基督和教会。在没有礼物的情况下，可以通过教会执委会或教会贷款给予人。"[1] 另外一方面，传教士指出本地教徒自我承担也是不可忽略的因素，"鉴于持续的通货膨胀，一个令人感兴趣的工作是建议以生产物品的形式赠送礼物，农产品可以被带到教堂的平台附近。这些物品的价值由教会执事按照当时的价格记录出售。令人惊讶的是，该年捐款总额达到八万元法币，几乎是最初设定的目标数额的两倍。教会忠实做到什一奉献，以促进各项工作。"[2] 尽管在 1944 年日军沿汉口至广州铁路南侵，战争的阴霾和传教士撤离后的压力，似乎笼罩着整个川黔教区，但本地教牧人员自觉承担更多责任，此举无疑深得远在故乡的传教士信任，进而形容"1944 年是艰难的一年，缺乏足够的传教士构成一个主要原因，通货膨胀也是另一个阻碍因素。但本地执委会有了更大的发展，他们采取更多的主动性和责任感。"[3] 可以说，这是多年来传教士难以想象的事情，如今却实现在战争时期，甚至超过川黔教区这个阶段性的自养目标。[4] 因此，难民事工融合至本地教会，加上自养措施，表现出宣道会本地化的特征。

[1] P. H. Bartel, *Report to Eighth Conference of the Kweichow-Szechwan Mission*. (May 1947),6.

[2] "Progress of the Work in 1944",87.

[3] "Progress of the Work in 1944",85.

[4] Paul. Bartel, "Seek . . . Feel After . . . Find," *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions*, Vol. LXXVIX, No.16 (20 May, 1944),248; "Highlights of 1945 and 1946",88-91.





图五：四川龙潭传教士会议合影（1947 年 5 月 21-24 日）

六、苗族社群与信仰本地化

从适应、根植到本土化是一段长期的阶段，宣道会川黔东部苗族在裂变、冲突过程中，本地化尤为步履蹒跚。自 1924 年宣道会在松桃开设的苗族教会以来，之所以没有如贵州西北苗族社群出现大规模改宗现象，主要原因是川黔东部的彭水、松桃、秀山、酉阳苗族社群，长期处于政治、经济和文化的边缘性。在许多情况下，川黔地区的非汉人群体的标签，就是“苗”与“夷”，这已代表着本地汉苗之间的群体分类及其差异。不过，该区域的苗族群体有更具体的人群差异，如明清时代贵州省的都匀、铜仁、凯里等族类称为“苗”；而黔西北、黔西南、滇东北、川南等地的族类则多被称为“夷”或“倮倮”；而谈论黔东、湘西等地时，频频出现“苗民”、“苗贼”、“苗叛”等词汇极其常见。[1] 相较其它西南地区的苗族而言，川黔东部的苗族村寨之间的暴力、霸凌与流血极为普及，带来人们的流动性极高，从而导致不利传教的环境。在 1939 年的传教报告记述，松桃本地苗族与暴力事件相关事件：

[1] 温春来：《身份、国家与记忆：西南经验》（香港：中华书局，2022），页 179-180。

> 我们利用农历新年的季节，与不同的土匪头目认真协商，我们得以通过土匪区的中心，在苗族人家中露天篝火旁宣讲、见证和聊福音，并分发福音书籍。在一起的两个礼拜里，这些部落向我们成员展示友好款待。尽管他们遇到许多麻烦，但我们是他们朋友的事实，似乎使他们变得快乐而幸福。其中许多人被抢劫、房屋被烧两次、三次或更多次。经常有一些家庭成员被杀或绑架勒索赎金，曾经处于良好物质环境中的人们已沦为贫困；有许多人被赶出家园，土地被没收。[1]

这一种本地苗族社会的暴力经验，产生人群之间的集体恐惧、猜疑和更多的暴力，引发苗寨彼此牵连及持续冲突。苗族村落之间并没有共同族群身份的关系认同，反而苗寨对资源的争夺，形成矛盾与敌对，这一直是构成宣道会进入苗族扎根的社会障碍。

在现实生活中，本地苗族人改宗基督教，也是依旧处于冲突、暴力侵扰的日常场景。为了改变本地暴力斗争，苗族教会传道人龙聪辰先生，在负责日常牧养工作之余，与汉族基督徒积极家访苗族群体，从而有助于他们在艰难环境坚守信仰。然而，苗族教会的本地领袖龙聪辰的突然离世，是宣道会在苗族工作中的巨大损失。在 1939 年夏秋两季，松桃爆发霍乱和斑疹伤寒，龙聪辰忙着看望病人，之后被感染霍乱，在生死交界线徘徊了一周后，身体开始有好转。可乡村的苗族基督徒死去的消息，令他极为痛心，且后前往看望基督徒。然而，由于过度劳累，他的病情又再度复发，不到两天就离世。在他离世前，他告知妻儿，不太伤心过度，也不要让亲戚为他举行任何的异教徒仪式。因为按照苗族习俗，丈夫的兄弟要收养寡妇，孩子由祖父抚养。尽管家族人动辄施以暴力械斗，形成威迫和其他手段恐吓要求服从，而龙聪辰始终要求妻子依靠基督信仰。之后在基督徒的协助下，他的妻子可以养活自己和孩子，独立于他父亲的

[1] “Report for the Year 1939”, 61-62.



家族。[1]

另外，传教士有特别记载到，汉族基督徒视与苗族教会为共同生命体的往来，成为转化仇恨暴力的力量：

> 在松桃苗族区的石耶镇，有几户基督徒家庭被邻近的土匪烧光了所有财产，遭受严重损失。这是其中一个家庭教会，一小群基督徒正在那里聚会。有几个人来参加短期圣经学校，他们将会克服损失的悲痛，然后，有两个同班的汉人基督徒去探访他们，并读了希伯来书 10 章 34 至 36 节来安慰他们的苗族弟兄，这无疑是基督爱的象征。包忠杰牧师刚刚在松桃的苗族教会布道，一位虔诚的教徒站起来说，她的儿媳妇和孙子在赶鸭子时被人杀害了。泪水从她布满邹纹的脸上流下来，也从泪水中流露出对上帝的信任。我们和他们坐在碳火旁，藉着经文安慰与鼓励他们。[2]

正如传教士在近距离观察的："苗族和汉人通常彼此敌视，而汉人和苗族基督徒的共融聚会提醒人们，福音的力量可以打破一切敌意。"[3] 可见，源于基督救赎的内容，汉族基督徒进入苗族的苦难处境，主动化解苗民族群冲突带来的仇恨。在一定程度上，苗族村寨之间的暴力冲突，不仅是苗族基督徒的事情，还关乎整个宣道会本地群体的关系。因此，基督徒在共同聚会和探访的日常互动中，协助苗族基督徒消除紧张和恐惧的心理，带来苗族与汉人的凝聚力。譬如安堂坡苗族村寨，曾是土匪团伙的重要据点，因本地人成为基督徒，开设了本土苗族宣道会。1944 年冬，贵州省保安三团有一营驻防松桃地区，为遏制本地土匪。[4] 一日士兵突袭了安堂坡一个苗寨，在狭窄的山谷架起机枪，朝着整

[1] Paul. Bartel, "In Memoriam." *The Frontier: Kweichow-Szechuan Mission*, Vol. II, No.7 (June, 1940),18-21.

[2] "Events of the year 1942",81-82.

[3] Paul. Bartel, "New from the Frontier," *The Frontier: Kweichow-Szechuan Mission*, Vol. I, No.1 (January, 1936),10.

[4] 贵州省松桃苗族自治县志编纂委员会编：《松桃苗族自治县志》（贵阳：贵州人民出版社，1996），页

个村落扫射，几乎所有的男人、妇女或孩子都未幸存，瞬间村庄一片荒凉。仅剩少数在外村的幸存者，返回重建简易房屋生活。其中一位曾是土匪的朗先生，因他接触宣道会的教徒向他传教，对生活再度燃起希望，便参加教会生活，不久后就决定信教。[1] 之后，朗先生将基督信仰带回苗寨，由他开始设立苗寨家庭教会，发展至本地教徒有三十余人。[2]

郑皙克的妻子特别描述在苗族的福音传布之后，他们对基督信仰的反应情形，“我们在一个村庄集中两个或三个月时间，白天有家访，晚上唱福音诗歌与布道；当晚上的服事结束后，有兴趣的人将继续参加圣经课程，苗族人认为熬夜到半夜以后没有什么大不了的。我总是比他们早就筋疲力尽了。经过一个月或六个星期的工作，我们在家庭为教徒开设一门圣经课，他们把一起学期的内容带给其他人。”[3] 由是观之，苗族人一旦对福音感兴趣，往往会投入较大的热诚。自 1936 年，宣道会松桃苗族教堂约有 50 人；[4] 到四十年代，在苗族领域有一支专门对苗民的布道队，致力于本族群的福音布道与教会的建立。[5] 因应宣道会主张由本地人负责苗族教务的策略，即有苗族十余位传道人员，如田顺先、石宗昆和石含金驻堂传教，他们运用苗语向本族群布道。[6] 及至 1948 年，在松桃、长兴堡与安堂坡苗寨的宣道会教会教徒已有百余人，因着他们基督徒的生活方式，逐渐改变本地村落的暴力习性，人们以暴力解决争端、抢夺物质

282。

[1] E. A. Truax, “Another Miao Church,” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions*, Vol. 83, No.25 (19 June, 1948),395.

[2] E. A Truax, *Wait Thou Only on the Lord.* (C&MA National Archives),18.

[3] “Strategy, Conferences and Other Activities 1948,” *Research and Reference Material on the History of The Kweichow-Szechuan Mission of the C&MA* (C&MA National Archives),101.

[4] “Events of 1935”,38; R.J. Birkey, “Central China and Kweichow-Szechuan Fields,” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions*, Vol. LXXI, No.41 (10 October, 1936),660.

[5] “Resume of the Work During 1943”,82; Paul. Bartel, “The Occupying Bands.” *The Frontier: Kweichow-Szechuan Mission*, No.10. (Fall, 1947),5.

[6] “Annual Report for Kweichow Szechwan Mission 1948”,110.



被抛弃，恢复乡村之间的正常秩序。[1] 长期以来，川黔东部苗族的集体暴力，是苗民在日常生活中经常遭受的苦难记忆，宣道会的传播和教会形成，在本地文明化历程也扮演着重要作用，基督徒以爱的行动来遏止苗民间的暴力。可以说，苗族教会的关系网络，不局限于传统族群地缘关系，而是汉苗基督徒彼此联系的集体信仰经验，呈现出宣道会在川黔本土化教会的重要现象。

除了本地基督徒关怀弱势、改变苗族的现状之外，传教士将苗族传统的创世和洪水神话，与创世记的诺亚等故事相融合，作为传教内容的手段。[2] 与其他族群相比，川黔东部苗族的传统较为精准，因为他们不仅以韵律形式流传，而且以诗歌对句的形式表达相同的意思，第二句成为第一句的解释和定义，使得意思更清晰，并不容易被改动。在本地苗族的历史记忆中，清楚讲述到祖先由亚当开始，故事也有少数巴别塔和洪水后分散的记载。这故事铭记于苗民心中且代代相传，每逢苗族的葬礼与婚礼上，人们都会背诵祖先的诗词。实际上，他们在遇到传教士之前，就已经拥有这个传说。

宣道会传教士郑晢克一生大部分时间（三十年）在川黔东部苗族工作，他将“苗族创世记”搜集翻译到英文，以便让人了解这一惊人的记录，这无疑是苗族本地传统最像《圣经·创世记》的部分。[3] 亦因如此，宣道会在苗民工作期间，将《创世记》单行本和福音书籍派发，既作为圣经记载的真实性提供了重要的

[1] “Annual Report for Kweichow Szechwan Mission 1948”,111.

[2] 值得留意的是，中国西南地区与和南亚的苗族创世神话故事各有差别，一种是盘古神话；另外则是被某一个支派视为创造神的神话。艾翠斯专门研究西部苗族（主要是云南、老挝、越南的赫蒙苗族）有丰富又多彩且不同的创世故事，这是他们民族分散在广大的地区并与其他民族接触的结果，以及希伯来人的创世故事记录于《圣经》〈创世记〉，两个完全不同的创世传统可以提供非常丰富的对比研究。然而，对于川黔东部苗族的创世记神话故事，并没有受到学者研究的关注，该区域的创世纪故事版本与其他苗族创世记有较大相异性。参颜恩泉：《云南苗族传统文化的变迁》（昆明：云南人民出版社，1993），137-138；艾翠斯：《西部苗族的创世记与《圣经》〈创世记〉之比较》（台北：政治大学民族研究所硕士论文，2006）。

[3] E. A. Truax, Genesis According to the Miao People. *Acts & Facts.* 20 (4) 1991:5.

见证，也证明苗族传统的真实性。值得注意的是，该故事的末了提到，苗族原来不崇拜偶像，是被汉人征服才学来的。因此，宣道会在苗民中间的传教活动，强调他们与圣经记载历史源头相同，只是苗族在迁徙过程中走岔了，于是敦促他们应当重回祖先原始传统，丢弃偶像崇拜，从苗族信奉为万物有灵论者，转向对独一上帝的信仰。[1] 而在此过程中，本地苗族的改宗所涉的不是旧传统全然废弃，反而其性质蕴涵着基督教与苗族祖先传统的元素重新融合。换言之，在苗族基督徒信仰建构中，把口传方式的创世故事内化到基督教信仰系统，甚至是取代或重新诠释苗族的创世故事，从而作为宣道会传播信仰的桥梁。虽然苗族创世故事有宗教方面的色彩，但它们本身并不如《圣经》创世记的书写传统具有神圣地位。因此，对于苗族基督徒而言，上帝创造世界与人的堕落、普世的洪水泛滥等情节，既延续了本土苗族人口传方式的真实性，更是将其放置在唯一且正统的创造与救赎的神圣系统。

由上可见，传教士把苗族创世记的故事，当做传教的方式，可以视为本地化的一种表现。有学者认为本地化在宗教学所指的是一个外来宗教，与本地宗教或传统文化结合，成为一种原宗教有差异的融合性宗教（syncretized religion）。[2] 然而，宣道会在苗族的情况有所不同，并不是纯粹的宗教之间融合，也不是宗教混合现象，却是藉用本地传统文化，衍伸出他们历史记忆的部分，从而转化他们对身份认知与本土宗教信仰。职是之故，这种是选择性的本地化融合，就基督教信仰最核心神圣的部分是不可与本地宗教融合。

[1] E. A. Truax, *Wait Thou Only on the Lord*,92-94.

[2] 胡其瑞：《中国西南苗族基督徒与国家（1900-1960）》（台北：台湾橄榄出版社，2022），页 292。





图六：白光照牧师与松桃苗族基督徒

结论

综上所述，从 1934 年到 1949 年宣道会川黔教区的发展历程来看，作为川黔东陲唯一基督教的差会，传教士偕同本地基督徒致力福音布道、拯救人灵魂为己任，先后在四川东的酉阳、秀山、黔江、彭水四个县，以及贵州东的松桃、沿河、印江、德江、婺川等六个县设立传教站。及至 1949 年宣道会年度报告中，有关川黔教区的数据如下：传教士 5 人，本地传道人 38 人，本地中心教堂 9 个，布道所 27 个，有组织的教会 17 个，教徒 521 人，1949 年受洗人数 91 人，慕道友 260 人。[1] 尽管在这一段民国时期社会经历大变动，冲击着宣道会川黔教区的传教工作，而宣道会西差会应对的策略，即与本地教会发展出新型关系，赋予本地教牧有自立权，促进教会本土化的进程。为此，川黔教区成立多年来，传教士一直遵循这种新的工作方法，由传教士和华人教牧传道人共同负责传教工作，他们将福音布道队置于地区中心，试图沿着本地城镇乡村的

[1] "The Christian and Missionary Alliance Foreign Fields in 1949," *The Annual Report of The Christian and Missionary Alliance for 1949*,92-93.

路线，寻求建立小型的本地教会团体，并在许多家庭中的教会证明这个方法的可行性。[1] 显然，这一段川黔宣道会的本地化进程，本地福音布道团、家庭教会的模式、短期圣经学校来推动本地化教会，主要体现在对传播福音的贡献，由此表明宣道会处于社会的变局，基于基督救赎的核心信念，呈现出宣道会在本地的差传模式。另一方面，从宣道会与川黔社会的关系来看，面对抗战时期西迁移的难民，宣道会开展大量的救济与福音传布，多半由本地基督徒来承担，以及进入苗族的边缘社群，建立汉苗互动的关系。可以说，宣道会的本地化旨在川黔东陲区域建立当地教会，未必涉及神学理论、圣经翻译上的本色化，他们并不是独立于差会之外，而是作为普世传教运动的一员，其原则是优先关注自传。

宣道会着重本土教会性的特征，在当地教会网络，基督徒与村民之间建立密切关系，培育本土传道人员，从而说明一个重要事实：宣道会在本地最主要的核心在于福音化，也就是强化本地基督徒对拯救灵魂的信仰认同。亦因如此，西差会基于川黔资源局限和传教策略，并未发展在边疆设立基督教最大竞争力的教会学校，而主张教会与教徒尽快传扬福音最为重要，并且深深影响他们的信仰实践。倘若离开宣道会对本土化教会的定义，不再实践传教使命的推展，都不是严格意义上，以福音性任务的本土化型态，也是不符合宣道会的自立教会。由此可见，宣道会川黔教区的本土教会性任务，一直紧扣基本信仰不变与传教使命，所接触群体越是具体，实践本土化就更具体有效。因此，宣道会在本地化的传教策略与措施，培育了具一种共同的教会类型，从“外者”到“本地化”的历程，既寻求本地基督徒对福音传播的认同感，保持原本的身份，亦在教会组织方面实现自立目标。也正是在这样的本地化意义上，就有助于了解基督教在西南扩展的群体实践与经验。

---

[1] P.H. Bartel, *Report to Eighth Conference of the Kweichow-Szechwan Mission.* (May 1947),6.



参考文献

The Annual Report of The Christian and Missionary Alliance for 1934.

The Annual Report of The Christian and Missionary Alliance for 1935.

The Annual Report of The Christian and Missionary Alliance for 1936.

The Annual Report of The Christian and Missionary Alliance for 1937.

The Annual Report of The Christian and Missionary Alliance for 1949.

"Central China and Kweichow-Szechuan Fields." *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions*. Vol. LXXI, No.41 (10 October, 1936),660.

"Encouraging Letter from Pastor Chu." *The Frontier: Kweichow-Szechuan Mission*. No.9. (Summer, 1946),9.

Bartel Birkey, *Memoirs of Ina Katherine Birkey Bartel.* (Unpublished manuscript),60-61.

Bartel P.H. "In Memoriam." *The Frontier: Kweichow-Szechuan Mission*. Vol. II, No.7 (June, 1940),18-21.

Bartel P.H. "New from the Frontier." *The Frontier: Kweichow-Szechuan Mission*. Vol. I, No.1 (January, 1936),10.

Bartel P.H. "Seek . . . Feel After . . . Find." *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions*. Vol. LXXVIX, No.16 (20 May, 1944),248;

Bartel P.H. "The Occupying Bands." *The Frontier: Kweichow-Szechuan Mission*. No.10. (Fall, 1947),5.

Bartel P.H. *Letter to A.C Snead*. (March 30, 1943),2.

Bartel P.H. *Letter to Rev. Howard Van Dyek*. (August 1, 1941),1.

Bartel P.H. *Report to Eighth Conference of the Kweichow-Szechwan Mission*. (May 1947),6.

Bartel P.H. "Before the Curtain Falls," *The Alliance Weekly*. (10 September, 1949),585.

Bartel P.H. "Some Christian Chinese Students." *The Alliance Weekly: A Journal of*

Christian Life and Missions, Vol. LXXVII, No.38 (19 September, 1942),600-601.

Bartel P.H. *Annual Report for Kweichow-Szechuan Mission 1948*,7.

Bartel P.H. *Christian & Missionary Alliance Kweichow-Szechwan Mission Annual Conference Minutes-September 15-17,1948*,3.

Bartel P.H. "Evangelistic Band Work Commences." *The Frontier: Kweichow-Szechuan Mission*, Vol. I, No.4 (July, 1937),11-12.

Bartel P.H. "Itinerating in the Mountains of West China," *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions*, Vol. LXXVIII, No.19 (8 May, 1943),296-297.

Bartel P.H. "Itinerating in the Mountains of West China," *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions*. Vol. LXXVIII, No.18 (1 May, 1943),280-28.

Bartel P.H. "Pioneer Band Work Goes Forward." *The Frontier: Kweichow-Szechuan Mission*. Vol. II, No.6 (June, 1939),17-18.

Bartel P.H. "Sunshine and Clouds." *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions*, Vol. LXX, No.20 (18 May, 1935),314.

Bartel P.H. "The Occupying Bands." *The Frontier: Kweichow-Szechuan Mission*, No.10. (Fall, 1947),6.

Bartel P.H. "The Outlook at Lungtan, Central China." *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions*. Vol. LXVIX, No.10 (10 March, 1934),152.

Bartel. P.H. *Christian and Missionary Alliance Kweichow-Szechwan Mission Annual Conference Minutes*. (April 6, 7, 12th 1943),2.

Bartel P.H. *Kweichow-Szechwan Mission Executive Committee Minutes* (1935).

Bartel P.H. *Report to Eighth Conference of the Kweichow-Szechwan Mission*. (May 1947),6.

Bartel P.H. *Report to Eighth Conference of the Kweichow-Szechwan Mission*. (May 1947),6.

Bartel P.H., "The Entrance of the Word Giveth Light." *The Frontier: Kweichow-Szechuan Mission*, Vol. I, No.4 (July, 1937),2-3.



Baumgartner Fannie. “Triumphs at P’eng Shui Station,” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions*. Vol. LXXVII, No.40 (3 October, 1942),633.

Birkey R. J. “Annual Chinese Conference.” *The Frontier: Kweichow-Szechuan Mission*, Vol. II, No.6 (June, 1939),6.

Birkey R. J. “Annual Chinese Conference.” *The Frontier: Kweichow-Szechuan Mission*, Vol. II, No.6 (June, 1939),6.

Birkey R. J. “Destruction at Siushan.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions*, Vol. LXXV, No.2 (13 January, 1940),24-25.

Birkey R. J. “Foreword.” *The Frontier: Kweichow-Szechuan Mission*. Vol. II, No.5 (August, 1938),1-2.

Birrel Agnes. “Daily Vacation Bible School at Lungtan and Songtao.” *The Frontier: Kweichow-Szechuan Mission*. No.10. (Fall, 1947),8-11.

Birrel Agnes. “Our Daily Vacation Bible School.” *The Frontier: Kweichow-Szechuan Mission*. No.8. (Spring, 1942),4-5.

Birrel Agnes. “The Kweichow-Szechuan Conference,” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions*. Vol. LXXVII, No.40 (3 October, 1942),638.

Birrel Agnes C. “Thinking South,” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions*. Vol. LXXIX, No.24 (9 September, 1944),377.

Birrel Agnes. C. “SiuShan’s First Short-Term Bible School,” *The Frontier: Kweichow-Szechuan Mission*, Vol. I, No.2 (June, 1936),13.

Chapman. W. C. “Our Foreign Mail Bag,” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions*. Vol. LXXII, No.25 (19 June, 1937),394.

Chapman. W. C. “Progress at KienKiang Station.” *The Frontier: Kweichow-Szechuan Mission*, No.8. (Spring, 1942),2-3.

Christie William. *Letter to Rev. W. Carlow Chapman.* (November 4, 1942),2.

Clark. H.M. “Central China Conference.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions*. Vol. LXIX, No.43 (27 October, 1934),681.

Poole. James A. *Committee on Bible Schools on the Field*. (May 14, 1942),1.

Research and Reference Material on the History of The Kweichow-Szechuan Mission of the C&MA. (C&MA National Archives).

Research and Reference Material on the History of The North and Central China Mission of the C&MA, Volume Two:1935-1950.

Ruhl F. E., “Revival in China,” *The Alliance Weekly*. (26 February, 1949),137.

Snead. A. C. *Special Paragraphs to be Included as Part of Letter to Chairmen in November or December 1942*.

Truax E. A. “Another Miao Church.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions*. Vol. 83, No.25 (19 June, 1948),395.

Truax E. A. Genesis According to the Miao People. *Acts & Facts.* 20 (4) 1991.

Truax. Lucy F. “A Strategic Move.” *Echoes from Cathay: Central China Mission of the Christian & Missionary Alliance* (1934),18-20.

Warden Honor. *Uncle Ed Truax*. (C&MA National Archives).

《酉阳县志》编纂委员会编。《酉阳县志》。重庆出版社，2002。

艾翠斯。《西部苗族的创世记与《圣经》〈创世记〉之比较》。台北：政治大学民族研究所硕士论文，2006。

包忠杰。《包忠杰自传》。何颂贤译。香港：宣道出版社，2006。

曹毅。《土家族民间文化散论》。北京：中央民族大学出版社，2002。

丁世良、赵放。《中国地方志民俗资料汇编（西南卷上）》。北京图书馆出版社，1991。

段琦。《奋进的历程——中国基督教的本色化》。北京：商务印书馆，2004。

冯敏。《秀山土家族家庭研究》。北京：中央民族大学博士学位论文，2006。

贵州省松桃苗族自治县志编纂委员会编。《松桃苗族自治县志》。贵阳：贵州人民出版社，1996。

胡其瑞。《中国西南苗族基督徒与国家（1900-1960）》。台北：台湾橄榄出版社，



2022。

刘博杰。《民国时期贵州公路交通研究（1927-1945）》。广西师范大学硕士学位论文，2014。

倪步晓。<边缘、多元族群与基督教——以民国时期宣道会在川黔东陲的传教行动经验为考察中心（1921-1934）>《建道学刊》第五十八期（2022 年 7 月）：83-120。

彭水县志编纂委员会。《彭水县志》。四川人民出版社，1998。

黔江县志编纂委员会。《黔江县志》。中国社会出版社，1994。

秦和平、申晓虎编。《四川基督教资料辑要》。成都：巴蜀书社，2008。

思南县志编纂委员会编。《思南县志》。贵州人民出版社, 1992。

四川龄江地区民族事务委员会。《渝东南少数民族史料辑》。四川民族出版社，1996。

四川省宗教志办公室编。《四川基督教》。成都：巴蜀书社，1992。

温春来。《身份、国家与记忆：西南经验》。香港：中华书局，2022。

秀山土家族苗族自治县县志编纂委员会编。《秀山县志》。北京：中华书局，2001。

秀山县志编纂委员会。《秀山县志》。中华书局，2001。

颜恩泉。《云南苗族传统文化的变迁》。昆明：云南人民出版社，1993。

印江土家族苗族自治县县志编纂委员会编。《印江土家族苗族自治县志》。贵阳：贵州人民出版社，1992。

酉阳土家苗族自治县县志编纂委员会编。《酉阳文史资料选集（第三辑）》（内部发行）。

钟鸣旦。《本地化：谈福音与文化》。陈宽薇译。台北：光启出版社，1993。

A Study on the Local Dissemination and Continuity of Christianity in Southwest China: A Case Study of Sichuan and Guizhou Parish of the Christian and Missionary Alliance (1934-1949)

NI Buxiao (Alliance Bible Seminary, Hong Kong)

Abstract: From 1934 to 1949, the development of the Sichuan and Guizhou Parish of the Christian and Missionary Alliance showed that, as the only Christian missionary in the eastern part of Sichuan and Guizhou, the missionaries committed themselves to evangelizing and saving people's souls with local Christians. At the same time, the localization process of the Christian and Missionary Alliance in the eastern part of Sichuan and Guizhou is an important symbol of the success of its dissemination. The purpose of this paper is to explore how the Christian and Missionary Alliance achieved localization in marginal areas, that is, to promote the belief identification and practice mechanism of local Christians to save souls. Leaving the definition of localized church and no longer promoting missionary mission is not a localized form of evangelical mission in a strict sense, nor does it conform to the characteristics of independent churches of the Christian and Missionary Alliance. Therefore, the contact between the Christian and Missionary Alliance and the local people shows that the process from "foreign" to "local" not only realizes the goal of local independence but also shows the phenomenon of the inheritance of Christianity in China.

Keywords：The Christian and Missionary Alliance, Sichuan and Guizhou region, localization, evangelism, inheritance mechanism



“野蛮”或“文明”？十六世纪西班牙传教士眼中的中国和拉丁美洲

侯安娜（Ana Carolina Hosne)（**阿根廷国家科学院** CONICET）

任乐（四川大学外国语学院）

摘要： 16 世纪当西班牙国王菲利普二世征服菲律宾群岛后，越来越多的西班牙人开始从新西班牙（墨西哥）前往菲律宾，并将目光投向中国，尝试与中国建立贸易关系。而西班牙籍传教士则以在中国宣扬天主福音为首要目标,以期前往中国。他们从基督教文明的视角观察、审视拉丁美洲和中国，并对这两个地区设定“野蛮标准”。本文旨在分析十六世纪西班牙传教士留下的观察中国的文字记录，以探究他们对明朝中国的认识，并对比分析该时期西班牙人笔下的中国和拉丁美洲形象，以审视他们在拉丁美洲殖民地的传教经验是如何影响他们对中国的评价。

关键词：西班牙传教士、菲律宾、明朝中国、殖民时期拉丁美洲 、文明与野蛮

DOI:　http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202306_(20).0010

16 世纪大航海时代全面开启，葡萄牙、西班牙率先开辟了抵达东南亚、中国的新航线。其中西班牙帝国在 16 世纪中叶征服菲律宾后不久，便借助“马尼拉大帆船”（Galeón de Manila）开启了西班牙殖民地的马尼拉(菲律宾)与阿卡普尔科(墨西哥)之间的航运贸易。随着 “马尼拉大帆船”抵达菲律宾和中国的不只是美洲白银，还有第一批来华的西班牙传教士。他们有的常驻新西班牙（今墨

西哥），有的则是途经西班牙殖民地菲律宾短暂驻留中国，并基于欧洲天主教文明的视角观察、审视中华文明和拉丁美洲文明。其著述中关于拉丁美洲和中国的见闻记录成为该时期西方世界构建中国和美洲形象的重要材料，为研究三类文明早期交流史提供了新视角，具有独特的学术价值。

本文主要目的是分析这类一手文献和相关二手资料，探究来自不同教会团体的西班牙传教士的见闻著述如何影响西班牙人对中国的想象。审视的重点在于他们为何以及如何使用古西班牙语“barbarie”(野蛮)[1]和“policía”(文明) 这一对两极化概念对殖民地美洲和中国进行对比和评价。 “barbarie”是当时西班牙人用于衡量他者文化优劣等级的“标准”，其对应的概念 “policía”(文明)一词来源于希腊语 “polis” 意为 “城市”。该时期 “civilization”（文明）一词还未被西方人使用，西班牙人主要使用“policía”来评价人民在社会生活中表现出的礼仪、良好举止、教养等能力。西班牙教会对这些能力和“barbarie”(野蛮)进行了等级划分，用于评价他者文明的标准，以实施差异化的基督教化路径。

本文的第一部分将围绕着“barbarie”这一术语，考察从地理大发现至 16 世纪早期欧洲宗教界人士就美洲印第安人文明特性所引发的争论，尤其是他们如何在殖民者话语体系中对印第安文明中宗教、习俗、文化等方面进行“野蛮”定性，以及如何借助“野蛮”概念的等级划分来支撑他们用武力、宗教、道德等差异化方式来“驯服”印第安人。第二、三部分将细致分析西班牙传教士笔下的中国形象，并探究不同修会的传教士们是如何分类和比较中国文明和拉丁美洲文明，尤其是如何将用于评价拉丁美洲文明的“野蛮”等级划分标准运用到中国文明描述中。最后，本文还将结合相关文献审视该时期西班牙人在美洲殖民地的经验如何影响他们对中国的评价，并考察其视角中同时存在“野蛮”中国与“文明”

[1] “barbarie”（野蛮）一词起源于古希腊语，初期为拟声词，通过“barbar”模仿让人听不懂的语言，用于指代非希腊语。在某些极端情况下，希腊人认为这些非希腊语也可体现其背后社会文化或政治地位的劣势。



中国的原因 。

一、欧洲人视角下的“野蛮”拉丁美洲

克里斯托弗·哥伦布（Cristopher Columbus, 1451-1506）在 1492 年 12 月抵达西班牙岛（La Española，今海地和多米明尼加）之后，教宗亚历山大六世于 1493 年发布教皇子午线的教皇诏书（Inter Caetera），以当地居民皈依天主教为条件授权西班牙天主教双王统治新大陆。西班牙征服者对“新世界”居民的剥削也随之开始。到 16 世纪初期随着开始实施监护征赋制度（Encomienda labor system），印第安人被迫从事强制性劳役，剥削也逐步加深。[1]新大陆名义上是由教宗亚历山大六世赠予天主教君王，但西班牙国王费尔南多二世（Ferdinand II of Aragon, 1452-1516）仍需通过法学委员会来强化其统治新大陆的合法性，因此，他在 1504 年特意召开国会商议此事。然而,西班牙对新大陆的统治很快就遭到抨击，多明我教派的传教士们强烈谴责西班牙殖民者对印第安人的剥削行径。1512 年，西班牙国王在西班牙布尔戈斯（Burgos）召集神学家和法学家共同讨论关于征服和统治新大陆的合法性的议题。[2]最终，国王颁布了“布尔戈斯法”（Laws of Burgos），以改善印地安人的待遇。

在相关的讨论中，多明我会的苏格兰传教士约翰·梅杰（John Major, 1469-1550）的论点最为突出。他根据亚里士多德的《政治学》中的第一册和第三册的相关内容，提出了所谓的“自然奴隶说”。该学说认为印第安人是“天然奴隶”（natural slaves）。这一学说对西班牙人统治南美洲给予理论支持：即在西班

[1] 监护征赋制（encomienda）来源于西班牙语动词 encomendar，意为“委托”。该制度是规范西班牙人和印第安人之间关系的重要制度。该制度的主要内容是挑选出一定数量的印第安人交由西班牙殖民者管理，强迫印第安人纳税和服劳役。请参阅 Charles Gibson, “Las sociedades indias bajo el dominio colonial”, in Leslie Bethell (ed.), *Historia de América Latina*, ed. *Crítica*, Barcelona, 1990, p. 161.

[2] Anthony Pagden, *Spanish Imperialism and the Political Imagination. Studies in European and Spanish American Social and Political Theory 1513-1830*, Yale University Press: New Haven and London, 1990, pp. 14-15; 20.

牙人到来之前，印第安人没有财产权。[1]

“天然奴隶论”使得此后西班牙人在讨论印第安人权利时，倾向于把印第安人视为“野蛮人”。然而，在 1519 年和 1531 年相继征服墨西哥和秘鲁时，见证两个帝国的繁荣后，一些西班牙人反思该理论的不合理性。以前在加勒比海地区，西班牙人认为当地人都没有稳定的政治模式和社会组织，像“动物”一样。而在墨西哥和秘鲁，西班牙人发现他们拥有完备的政府结构、耕地制度和城市系统，创造出了比加勒比海地区更高水准的物质文化。[2]作为该时期欧洲神学、哲学、宗教法规知识界的著名学派，西班牙萨拉曼卡学派的学者将这一讨论推向高潮。神学家弗朗西斯科·德·维多利亚（Francisco de Vitoria, 1492-1546）便是其中反对“天然奴隶论”的代表。他认为印地安人自有其合理的社会组织，在社会中拥有无法质疑的“合法自由”。如果说这种社会组织十分原始和低级，那是因为他们的教育很“野蛮”且“教育质量很低”。[3]总而言之，对他来说印地安人也许是“野蛮”的，但并不代表他们是天生低人一等的奴隶。

在这一思潮影响下，1542 年西班牙颁布了“新法律”（New Laws），旨在保护拉美原住民权利，遏制滥用“监护征赋制度”，约束西班牙殖民者在美洲的暴行。这一律法也使得西班牙人就海外殖民扩张与掠夺的讨论持续升温。1550 年开始的巴利亚多利德辩论（Valladolid debate, 1550-1551）将这场论战推向高峰。西班牙天主教神父巴托洛梅·德·拉斯·卡萨斯（Bartolomé de Las Casas,

---

[1] 西班牙获得在南美洲的统治权也显示出教皇体制所拥有的绝对权力，这种绝对权力包括精神和世俗两方面的权力。请参阅 Anthony Pagden，*Lords of all the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France c.1500-1800* (New Haven & London: Yale University Press, 1995), pp. 46-48.

[2] Anthony Pagden, *Spanish Imperialism and the Political Imagination*, p. 16.

[3] 法兰西斯科·德·维多利亚于 1539 年在萨拉曼卡大学开展了题为“De Indis”(论印第安人)的讲座。请参阅 Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man: the American Indian and the origins of comparative ethnology*. London: Cambridge University Press, 1982, pp. 106-123; John Elliott, *The Old World and the New. 1492-1650*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, pp. 44-45.



1474-1566）作为印第安人权利捍卫者的一方，1552 年发表《西印度毁灭述略》（*Brevísima relación de la destrucción de las Indias*）揭露西班牙殖民者在拉丁美洲的种种残虐行为。西班牙神哲学家胡安·吉内斯·德·塞普尔韦达（Juan Ginés de Sepulveda, 1490-1573）作为论战另一方的代表，借助亚里士多德的自然奴役学说，指出有些人天生就是领主，而有些人天生就是奴隶。如果后者拒绝前者的统治，那么用武力征服他们是完全合理的。以此观点为西班牙侵略美洲的行径辩护。1550 年他在罗马刊印了《为书籍<对印战争正义之因>的辩护》（*Apología en favor del libro sobre las justas causas de la guerra*）。他在书中提到，印第安人，至少在接受基督教徒的统治之前，在其习俗中体现出野蛮本性，他们中的大多数人不识字，不够明智，并沾染了许多野蛮的恶习，因此，他们被简单地称为"野蛮人"。他进而补充道，根据自然法这类族群应该服从更为人道、更为明智和更为尊贵的族群。后者可用更好的习俗和制度来管理他们。如果在对其予以警告之后他们仍拒绝这种权力，可以用武力迫使他们接受。因为在亚里士多德（《政治学》第三和第五卷）和圣托马斯看来，根据自然法发动这样的战争是公正的。[1]

针对这样的论断拉斯·卡萨斯反驳道，印地安人非但不是"天然奴隶"，以印加帝国和阿兹特克帝国为代表的地区拥有着城市"文明"的所有元素，如耕地制度、工匠、武士、政治结构、宗教制度等。[2] 在其著作《西印度史》中，他认为印第安人同西班牙人一样同样适应天主教的自然法则：

> 起初人类都是未开化的，像未开垦的土地一样充满野性，但是没有一个民族，也不可能存在这样的民族，因为野蛮、残暴，或者堕落的习俗而

[1] Juan Ginés de Sepúlveda, *Obras completas III. Demócrates Segundo y Apología en favor del libro sobre las Justas Causas de la Guerra*. Traducción y notas, Ángel Losada. Pozoblanco: Ayuntamiento de Pozo blanco, 1997, p.197.

[2] David Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México: Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 110.

被贬低其所有的政治美德以及家庭、政治和人的理性等方面的本质；尤其是对于天主教信仰和基督教而言，因为可以肯定的是福音教义比人类任何技能和勤奋更能有效地改变灵魂，因为它是上天的馈赠。[1]

西班牙殖民者和传教士们围绕着“文明” (policía)和“野蛮”（barbarie）的标准，将印第安文明划分成为不同等级，进而推行差异化的“西班牙化”政策，如根据印第安人外表的整洁程度来区别其孩童进入教会学校时的学习等级。[2]在强迫印第安人进入天主教学校学习的同时，他们强制改变印第安人原本分散而居的习俗，根据其民族间的差异将原住民分配到不同的聚居地，构成所谓的“城邦”，如在秘鲁和墨西哥等地，殖民者将被征服的印第安人聚集起来组成一个印第安人“国”（República de indios），以区分西班牙人聚集的“国”（República de españoles），[3] 进而逐步消除不同族群的习俗差异，改变原住民所谓“野蛮”本性，实现基督教化（Cristianización）和西班牙化（Hispanización）。

二、西班牙传教士视角下的中拉“文明” 和“野蛮”之比较

在征服菲律宾和马尼拉大帆船连通墨西哥和东亚之前，得益于西班牙在殖民美洲后与中国有着更为接近的空间关系，远在美洲的西班牙传教士已将中国视为传播福音的对象，并对印第安文明和中国文明进行了有意识的比较。如1533 年马丁·瓦伦西亚（Martín de Valencia, 1474-1534）就计划与其同伴托里比奥·莫托里尼亚（Toribio de Motolinía, 1490-1569）、马丁·德·拉科鲁尼亚(Martín de la Coruña, 1484-1558)、安东尼奥·德·西伍达罗德里格(Antonio de

[1] 由笔者翻译，原文参看：Bartolome de las Casas, *Obras Completas.* 3. *Historia de las Indias*, Tomo I. Primera edición crítica. Madrid: Alianza, 1994, p.342.

[2] 方济各会最早在南美洲建立教会学校。从十六世纪六十年代起，耶稣会也建立学校以教育印第安人精英阶层的后代。

[3] S. Gruzinski and N. Wachtel, “Cultural Interbreedings: Constituting the Majority as a Minority”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 39, no 2, April 1997, p. 232.



Ciudad Rodrigo, ? – 1553)以及弗兰西斯科希门内斯（Francisco Jiménez,?-? ）前往中国。虽最终未能如愿，但在他们文字记录中清晰地传达了该时期西班牙传教士对于未知中国的憧憬和想象，认为该地的百姓是最适于传教的对象，并常常将想象的中国与其所接触的印第安文明进行对比，如莫托里尼亚修士在其书信中说到：

> 马丁·瓦伦西亚神父渴望发现中国。这是一件了不起的事情，因为当时没有任何关于中国的消息。在精神上他不断被指引着去揭开中国的面纱。他常常流着眼泪向上帝推荐这一事业，恳求他用仁慈之心去发现那些外邦人，让他们认识其圣名，把他们纳入他的教会。他从内心中认为，那些即将被发现的人将比墨西哥人更美丽，更富有能力。[1]

1564 年 9 月 1 日，远征菲律宾前夕，西班牙探险家米格尔·洛佩斯·德莱加斯皮在在墨西哥接受皇家法院院长和法官的题为"发现西方岛屿"(*Descubrimiento de las islas del Poniente*)的命令。这些命令不仅涉及船只操作、船员关系处理、海军组织等要点，还提到了西班牙人应如何与"西方"这些地区的当地人交往：

> 对这些当地人......你应非常小心，不要惹怒他们，你对他们需非常小心，就像对那些非常"文明"的人一样，众所周知，他们都是理性的人，和我们一样有着白皮肤，因为他们的纬度越高，他们越是如此。[2]

---

[1] Jerónimo de Mendieta, Historia Eclesiástica Indiana, Libro 4, cap. X. https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-eclesiastica-indiana--0/html/25fcbc58-feda-4cef-9d88-0cbbea9c279d_38.html#I_141XI.相关研究可参看：Francisco Morales, OFM "El Asia en la mente de los franciscanos de Nueva España: del siglo XVI al XIX", in Corsi, Elisabetta(ed.) *Órdenes religosas entre América y Asia: Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*. 1st ed. El Colegio de Mexico, 2008. pp. 68-69.

[2] Esteban Rodríguez, Miguel L. de Legazpi y Rodrigo de Espinosa, *Colección de diarios y relaciones para la Historia de los Viajes y Descubrimientos* 5. Esteban Rodríguez, 1564-1565; Miguel López de Legazpi, 1564-

这段材料将地区的纬度坐标与文明程度挂钩，认为纬度越高的地区文明程度越高。这一思想体现了亚里士多德的气候性格说。该时期许多欧洲旅行者和探险家借助这一理论，根据其他地区的地理位置来对其文明程度进行评价。

西班牙在菲律宾建立殖民地后不久便开始计划前往中国。研究介绍中国的出版物也层出不穷。例如最早跟随米格尔·洛佩斯·德莱加斯皮船只抵达菲律宾的奥古斯定会传教士就留有重要著述。其中马丁·德·拉达（Martín de Rada, 1533-1578）作为第一批入华的西班牙使团代表，将其从 1575 年 7 月 17 日至同年 10 月 28 日在福建停留数月的见闻记录下来，并通过书信传到欧洲，成为当时西方世界了解中国的重要材料。在一封寄给西班牙国王菲利普二世的信中，他这样提议到：

> 中国有辽阔而肥沃的土地，文明 (policía) 程度很高，城市也很坚固，有护城墙，而且比欧洲的城市要大很多，如果陛下想拿下中国，需要先在菲律宾群岛定居。[1]

可见，对当时的西班牙人来说，“马尼拉大帆船”航线连接墨西哥的菲律宾不仅是西班牙菲利普二世君主权力进一步扩张的象征，更是被视为西班牙进入中国的跳板。但受限于明朝长期实行的海禁政策，以及 16 世纪 70 年代西班牙人占据马尼拉后，葡萄牙加强了远东通航的控制，当时能够借助这一跳板进入中国的西班牙人少之又少。对于那些无法进入中国的西班牙人，只能借助马丁·德·拉达和其他到访中国的西班牙传教士的信息来获取有关中国的消息。如奥古斯定传教士胡安·冈萨雷斯·德·门多萨（Juan González de Mendoza, 1545-

---

1565; Rodrigo de Espinosa, 1565, Madrid: Instituto histórico de marina, 1947, Apéndice, p. 157.

[1] Martín de Rada, *Copia de carta del P. Martín de Rada al Virrey de México, dándole importantes noticias sobre Filipinas*, Cebú, 8 de julio de 1569. 本文参考的文献转写版: Dolors Folch, La China en España, *Elaboración de un corpus digitalizado de documentos españoles sobre China de 1555 a 1900*, https://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/rada1569.htm.



1618）虽未能到访中国，但在参考马丁·德·拉达等同修会传教士书信材料的基础上，写作了西方第一本全面介绍中国历史、文化、宗教以及政治、经济概况的著作《中华大帝国史》（*Historia del Gran Reino de la China*, 1586）。书中他也使用"文明"（policía）一词形容中国："这个国家有高超的占星术和杰出哲学家，还有丰富的'文明'（policía）形态和令人向往的珍品。"[1]

然而，当以扩张基督教信仰版图为目标的传教士遭遇中国宗教信仰这一敏感的话题时，他们的评价话语变得尖锐，尤其将异教信仰中偶像崇拜、祭祀仪式等等贴上了"野蛮"这类此前用于描述丁美洲文明的标签。贝尔纳尔迪诺·德·埃斯卡兰特（Bernardino de Escalante，1537？-1605）在他于 1577 年出版的《航海记》（*Discurso de la navegación*）中这样叙述到："中国人对朝廷政治非常谨慎，研究出了各种精专细腻的学问；但同时，他们也十分缺乏理性精神，如野蛮人一样进行偶像崇拜。"[2]

除了宗教信仰外，中文这一与欧洲语言差异巨大的语言，也被西班牙传教士评价为"野蛮"的，例如，马丁·德·拉达在一封寄往欧洲的信中这样写道：

> （中文）是一种迄今为止发现的最困难，最"野蛮"的语言，因为它们是一种文字语言而非字母语言，每一个事物、词语都对应着不同的字，所以一个人就算认识一万个字，也不定能读懂所有的东西。[3]

---

[1] Juan Gonzalez de Mendoza, *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres del gran reyno de la China...hecha y ordenada por el muy R.P. maestro Fr. Joan González de Mendoça*: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k75292n/f133.item.zoom

[2] Bernardino de Escalante, *Viajes y crónicas de China en los siglos de oro. Bernardino de Escalante, Juan González de Mendoza, Fernán Mendez Pinto. Edición dirigida por María José Vega; studio preliminary de Lara Vilà*, Córdoba: Almuzara, 2009, 88. v. 埃斯卡兰特在写作这部书时引用了葡萄牙史学家巴罗士（João de Barros, 1496-1570）的《亚洲旬年史》（*Decadas da Asia*, 1539 年左右出版），以及伽斯帕尔•克鲁斯 (Gaspar da Cruz, 1520-1570) 的许多观点。

[3] Martín de Rada, *Al muy reverendo padre nuestro Alonso de la Veracruz, provincial de los agustinos en Nueva*

与马丁·德·拉达一同造访中国，并留下重要文字记录的还有奥古斯定传教士哲罗尼莫·马林（Jerónimo Marín, ？ - 1606）。他从菲律宾返回新西班牙（今墨西哥）后，于 1581 年写下《印度皇家最高议会的备忘录》（*Memoria de avissos para el real Consejo de Indias*）。在书中他将中国与南美洲殖民地相比较，认为中国是一个文明大国。但有趣的是，这一“文明”对于传播基督教来说并不是加分项。因为在他看来，印第安人的文明相对落后，更容易接受高等文明（天主教文明）的影响：

> 在中国已有学校和哲学家，（我们需要）带去优于他们的天主教教育机构和哲学家，才能驳斥他们的错误。反观印第安人，因为他们是柔弱的，加之我们天主教教义的“哺育”，以及他们冷静、温雅的认知。因此不应向他们传授其他科学知识，以免他们中的一些人像马丁·路德一样走向歧途，对学到的文字和科学产生错误的认知。[1]

三、耶稣会在中国和西班牙美洲之间

除了奥古斯定传教士外，耶稣会士也对东方这一文明大国异常向往。先驱人物便是方济·沙勿略（Francisco Xavier, 1506-1552）。作为第一位进入日本的传教士，他于 1549 年抵达日本在九州岛待了两年半。期间得知中国的文明水平远高于日本。在信件中沙勿略表示：“那里的人有着理性的思维，对万物充满好奇，他们以做学问的态度来面对鬼神之事”。[2]然而，沙勿略还未进入明朝内

España donde es su tierra, Calopit, 16 de Julio de 1577. 本文参考的文献转写版: Dolors Folch, *La China en España, Elaboración de un corpus digitalizado de documentos españoles sobre China de 1555 a 1900*. https://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/rada14.htm.

[1] Jerónimo Marín, “Memoria de avissos para el real Consejo de Indias”, in Féliz Zubillaga(ed), *Monumenta Mexicana* vol. II (1581-1585), Romae: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1959, p. 43.

[2] Francisco Xavier, *Cartas que os Padres e Irmãos da Companhia de Iesus Escreverao dos Reynos de Iapão & China aos da Mesa Companhia da India & Europa des do Anno de 1549 atè o de 1580*, 2 Vols., Evora, Manoel de Lyra, 1598, vol.I, p.1.



地，便于 1552 年去世。他对中国的描述极大地影响了后来的传教士。越来越多的传教士希望前往东亚。[1]出生于新西班牙的耶稣会传教士胡安·德·托瓦尔（Juan de Tovar, 1543-1623）在其信件中把传教士向往东亚的现象记录了下来:

> 在新西班牙的传教士应当和在中国及日本的同事们一样地侍奉天主，但是，新西班牙对传教士并没有吸引力，……这是事实，这里的人民都不如中国或日本的人民，他们的外貌如此不佳。[2]

当对中国向往的热情与难以撼动中国文明的客观事实交织在一起时，发动战争这一早期用于征服拉美文明的手段也成为一部分西班牙传教士的首选。比如耶稣会士阿隆索·桑切斯（Alonso Sánchez, 1547-1593）便是其中代表。[3]1582 年桑切斯带着两大任务从马尼拉前往中国。一是希望中国承认菲利普二世为葡萄牙国王；[4]二是想同中国建立贸易关系。由于明朝政策规定外国人不能在中国自由地进行贸易和传教活动，桑切斯只完成了第一个任务，搁置了第二个。桑切斯认为，只通过传播福音是无法改变中国人的信仰世界和价值观念，可根据前文提及弗朗西斯科·德·维多利亚提出的“正义战争”（Just War）理论，以中国实施严厉的海禁政策为由对其发动战争。[5]待武力征服并控制中国后再进行传福音的工作，就像西班牙人早期在新西班牙和秘鲁所做的一样。桑切斯的战争计划

---

[1] 当时，耶稣会传教士们可通过一种名为“Indipetae”（“Litterae ad Indiam petentes”的缩写）的申请函件，请求耶稣会将其派往某地。但并非所有到东亚的申请都能被批准，更多的传教士被派往了西印度。相关研究请参考：Ana Carolina Hosne, *The Jesuit Missions to China and Peru, 1570-1610. Expectations and Appraisals of Expansionism*, Oxon: Routledge, 2013.

[2] Juan de Tovar, “Memorial del Padre J. de Tovar sobre Ministerio entre indios, Tepotzotlan, Abril 1588,”in *Monumenta Mexicana*, vol. 3. ed. Félix Zubillaga S.I. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1968, p. 337.

[3] Manel Ollé, *La Empresa de China: de la Armada Invencible al Galeón de Manila*, Barcelona: Acantilado, 2002, pp. 40-41.

[4] 西班牙帝国和葡萄牙帝国于 1581 年统一,但葡萄牙人仍保有此前亚洲传教地区的独立管辖权。

[5] 相关研究请参考：Michela Catto, “Una crociata contro la Cina. Il dialogo tra Antonio Sánchez e José de Acosta intorno a una guerra giusta al Celeste Imperio （1587）” , *Nuova Rivista Storica*, vol. XCIII, fasc. II, pp. 425-48.

在耶稣会高层引起了极大的恐慌。1585 年在耶稣会远东视察员范礼安（Alessandro Valignano, 1539-1606） 以及当时耶稣会总会长克劳迪奥·阿夸维瓦（Claudio Acquaviva, 1543-1615）的干涉下，战争计划并未付诸实践，在一定程度上避免了从新西班牙出发和从葡萄牙出发的西葡两国船只发生航线冲突。

1586 年桑切斯在墨西哥停留时遇到耶稣会士何塞·德·阿科斯塔 （José de Acosta, 1540－1600），向后者提供了自己在中国获取的消息。阿科斯塔将这些涉及中国的信息加入到他重要著作《印度的自然与道德史》（*Historia Natural y Moral de las Indias, 1590*）中。该书详细介绍了拉丁美洲的道德史、古印第安帝国的政治、法律、宗教、风俗、王室族谱、记事系统等。进而对"印第安人不聪明"的论调进行了抨击。他强调，印第安人在某些方面是野蛮的，但也有一些方面是值得赞赏的。只有理解印第安人的法律、风俗和文明才能消除对其偏见。结合获取到的中国信息，他还对中国文明、印第安文明进行比较。如阿科斯搭对美洲印地安人的原始的结绳记事 (quipus) 系统持赞赏态度，[1]但对中国的复杂的文字体系却持批评态度：

> 他们中国人的阅读和书写不是我们所理解的阅读和书写，因为他们的书写单位汉字并不是西语的单字（"palabra"），而是更像一幅费时费力图画，和他们的科学一样。一位土生土长的秘鲁人或印第安人在学习西班牙语后，可以比一位绝顶聪明的中国人读懂更多资料，从而掌握更多知识。因为印第安人只需通过二十四个字母就能阅读书世上所有以此语言书写的书籍，但是会十万个字的中国人却很难写出合宜的文字。即使中国人认识了几千几百个字，也很难正确写出（西班牙人的）名字，比如 Martín 或

[1] 印加帝国的结绳记事 (quipus) 大致有两种功能：计数和记事。16 世纪 40 年代西班牙人发现当地的结绳系统记录了已灭亡印加帝国的许多资料，例如朝贡、族谱等。相关研究请参看：Jeffrey Quilter and Gary Urton. eds., *Narrative threads. Accounting and Recounting in Andean Khipu*, Austin: University of Texas Press, 2002; E.Hill Boone and Walter D. Mignolo, eds., *Writing without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*, Durham: Duke University Press, 1994.



> Alonso，尤其是那些他们不知道的事物更是写不出来。因为中文书写实际上不过是一种绘画和编码而已。[1]

需要强调的是，这样的评价与其之前 1577 年写成《论印第安人的得救》（*De Procuranda Indorum Salute*）中的观点大相径庭。该书于 1588 年在西班牙出版。受托马斯·阿奎那 （Thomas Aquinas, 1225-1274）思想的影响，阿科斯塔认为，"野蛮"是指那些排斥正确且理性的社会生活的人。在这本书的序言中，阿科斯搭将"野蛮"分为三种类型，认为对不同类型的野蛮应采取不同的传教方法，才能达到拯救他们的目的。第一种野蛮指那些离正确道理以及具有理性社会、生活不远的国家，例如中国和日本。它们有理性、稳定的政治、律法，有坚固的城市和完整明确的行政官员体系，更重要的是，他们有文字记载的书籍，还保留有历史遗迹。在阿科斯塔看来，那里的人民更文明：

> 据说，在中国书籍和书院非常盛行，执法者有很大的威信，那里还有着高大雄伟的公共建筑。日本人及其他东亚的小国家的人们都效法中国。但是，这些国家其实依然是野蛮的。在许多方面他们偏离了理性的道路，我们应向这些国家传播福音，就像当年的传教士们向希腊人和罗马人传播福音一样……[2]

对阿科斯塔来说，属于第一种野蛮类型的中国是"更人性化更文明的"，不可以用武力对其进行基督教化。

阿科斯塔认为，墨西哥和秘鲁属于第二种野蛮类型。与第一类野蛮文明重要区分标准是没有完善的文字系统。他提到："这两个国家分别具有帝国和共和国的政治体系"，有法律和执法机构，但是没有文字。在他看来，虽然这些安第

---

[1] José de Acosta, *Historia Natural y Moral de Indias, Obras del P. José de Acosta. Estudio preliminar y edición del P. Francisco Mateos*, Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1954, p. 187.

[2] José de Acosta, *De Procuranda Indorum Salute, Obras del P. José de Acosta. Estudio preliminar y edición del P. Francisco Mateos*, Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1954, p. 392

斯民族用结绳记事的方法替代文字，纪录历史、法律、族谱、以及计数和计算，但与第一等级野蛮文明的重要特性文字体系有着差异。而第三类野蛮种族，例如加勒比海的游猎民族，对于阿科斯塔来说，他们跟禽兽一样，什么文明都没有。[1]

通过上述三类野蛮文明分类可知，阿科斯塔结合其在秘鲁的传教经历和在墨西哥获得的有关中国的信息，将拉丁美洲和中国纳入到“他者文明”的比较视野中。

结语

本文分析了西班牙文一手和二手资料，审视十六世纪欧洲人，尤其是西班牙传教士，如何对比评价新西班牙（今墨西哥）和中国。虽然其中一些传教士并未到达过这两个地方，但在西班牙殖民者征服墨西哥和菲律宾并开辟太平洋航线后，借助“马尼拉大帆船”他们能更便捷地获取中国的信息，相关的出版物也越来越多。本文第一部分主要讨论，在征服美洲的历史背景下，欧洲人如何寻求理论学说来论证其暴行的合理性。这些论断也为之后西班牙人对比中国文明和拉美文明提供了重要的理论根基，并影响了他们对中国的认识与评价。

文章第二、三部分，结合传教士留下的文献资料，可发现他们对中国有关政治、律法、经济、社会、文学的评价大多都是赞美之词，但当讨论到中国的宗教、语言等方面其评价往往都是消极的。就这些话题，他们也将中国和处于西班牙化和基督教化过程中的拉丁美洲进行了对比，以此来赞扬自己在殖民压迫中给拉丁美洲留下的“文明”成果。例如前文提到的何塞·德·阿科斯塔认为，在掌握了西语字母文字后的印第安人能读写世界上大多数语言，而拥有表意文字体系的中国人却很难书写其他语言，甚至连西班牙人的名字都写不了。根据前

---

[1] José de Acosta, *De Procuranda Indorum Salute,* p. 392



文提及的奥古斯定传教士哲罗尼莫·马林的评价，我们也可推断西班牙传教士持有这样的观点：如果在拉丁美洲也存在着像中国那样高深的知识，必将阻碍他们在殖民地实现基督教化，印第安人有坠入“异端”的危险。

在殖民的背景下，西班牙人认为拉丁美洲基督教化不只是一个宗教问题，而是为了促进印第安人的“文明发展”，达到去除其“野蛮性”的目的。但在中国却无法采取同样的方式来实行基督教化和西班牙化。因为该时期的中国与美洲殖民地之间的不同点在于，要改变中国某些方面的“野蛮性”，不能通过强硬策略来达到西班牙化或基督教化。但在拉丁美洲西班牙殖民者可以采取这样的措施来实现这两个目标。出于此，尽管许多西班牙传教士认为中国某些方面是“文明”的，但在两个地区的比较中仍将自己主观的“天平”倾向于拉丁美洲殖民地。

参考文献

原始文献：

Acosta, José de. *De Procuranda Indorum Salute. Obras del P. José de Acosta. Estudio preliminar y edición del P. Francisco Mateos.* Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1954.

————. *Historia Natural y Moral de las Indias*. *Obras del P. José de Acosta. Estudio preliminar y edición del P. Francisco Mateos.* Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1954.

Astrain, Antonio. SJ *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*. Vol. Aquaviva （Segunda Parte） 1581-1615. Madrid: Administración de Razón y Fe, 1909-16.

Cartas de Japão & China. *Cartas que os Padres e Irmãos da Companhia de Iesus Escreverao dos Reynos de Iapão & China aos da Mesa Companhia da India & Europa des do Anno de 1549 atè o de 1580*, 2 vols. Evora: Manoel de Lyra, 1598, vol. I.

Casas, Fray Bartolomé de las, *Obras Completas. 3. Historia de las Indias*, Tomo I.

Primera edición crítica. Madrid: Alianza, 1994.

Escalante, Bernardino de *Discurso de la navegación que los Portugueses hacen à los Reinos y Provincias de Oriente, y de la noticia que se tiene de las grandezas del Reino de la China*. *Viajes y crónicas de China en los siglos de oro. Bernardino de Escalante, Juan González de Mendoza, Fernán Mendez Pinto.* Edición dirigida por María José Vega; estudio preliminar de Lara Vilà. Córdoba: Almuzara, 2009.

Gonzalez de Mendoza, Juan. *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres del gran reyno de la China…hecha y ordenda por el muy R.P. maestro Fr. Joan González de Mendoça*.

https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k75292n/f133.item.zoom

Mendieta, Jerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana*

https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-eclesiastica-indiana--0/html/25fcbc58-feda-4cef-9d88-0cbbea9c279d_38.html#I_141XI

Rada, Martín de. *Al muy reverendo padre nuestro Alonso de la Veracruz, provincial de los agustinos en Nueva España donde es su tierra,* Calopit, 16 de Julio de 1577. 文献转写版: Dolors Folch, *La China en España, Elaboración de un corpus digitalizado de documentos españoles sobre China de 1555 a 1900 .* https://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/rada14.htm.

Rada, Martín de. *Copia de carta del P. Martín de Rada al Virrey de México, dándole importantes noticias sobre Filipinas, Cebú, 8 de julio de 1569*. 文献转写版: Dolors Folch, *La China en España, Elaboración de un corpus digitalizado de documentos españoles sobre China de 1555 a 1900*, https://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/rada1569.htm.

Rodríguez, Esteban, Legazpi, Miguel L. de y Rodrigo de Espinosa, *Colección de diarios y relaciones para la Historia de los Viajes y Descubrimientos* 5. Esteban Rodríguez, 1564-1565; Miguel López de Legazpi, 1564-1565; Espinosa, Rodrigo de, 1565, Madrid: Instituto histórico de marina, 1947.

Sepúlveda, Juan Ginés de, *Obras completas III. Demócrates Segundo y Apología en*



favor del libro sobre las Justas Causas de la Guerra. Traducción y notas, Ángel Losada. Pozoblanco: Ayuntamiento de Pozo blanco, 1997.

Zubillaga, Féliz, ed. *Monumenta Mexicana vol. II （1581-1585）*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1959.

————, ed. *Monumenta Mexicana vol. III （1585-1590）*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1968.

近人研究：

Brading, David. *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492- 1867.* México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

Catto, Michela. " Una crociata contro la Cina. Il dialogo tra Antonio Sánchez e José de Acosta intorno a una guerra giusta al Celeste Imperio （1587）." *Nuova Rivista Storica,* vol. XCIII, fasc. II, pp. 425-48.

Elliott, John. *The Old World and the New. 1492-1650.* Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Folch, Dolors. "Biografía de Juan Martín de Rada." *Revista Huarte de San Juan. Geografía e historia*, 15 （2008）, pp. 33-63.

Gibson, Charles. "Las sociedades indias bajo el dominio colonial." In *Historia de América Latina,* edited by Leslie Bethell. Crítica: Barcelona, 1990.

Gruzinski, Serge and Wachtel, Nathan. "Cultural Interbreedings: Constituting the Majority as a Minority", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 39, no 2 （April 1997）, pp. 231-250.

Hill Boone, E and Mignolo, Walter D. (eds), *Writing without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*, Durham: Duke University Press, 1994.

Hosne, Ana Carolina. *The Jesuit Missions to China and Peru, 1570-1610. Expectations and Appraisals of Expansionism*, Studies in the Modern History

of Asia, Series, Oxon: Routledge, 2013.

Lach, Donald F. *Asia in the Making of Europe*, vol. 1, *The Century of Discovery*. Chicago: The University of Chicago Press, 1965.

Luca, Dinu. *The Chinese Language in European Texts: the early Period*. NewYork: Palgrave Macmillan, 2016.

Morales, Francisco, OFM "El Asia en la mente de los franciscanos de Nueva España: del siglo XVI al XIX", in Corsi, Elisabetta(ed.) *Órdenes religosas entre América y Asia: Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*. 1st ed. El Colegio de Mexico, 2008. pp. 57-83..

Ollé, Manel. *La Empresa de China: de la Armada Invencible al Galeón de Manila.* Barcelona: Acantilado, 2002.

————. "Proyectos de conquista y de comercio para China y el Sureste de Asia", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 48:2 （2018）:

http://journals.openedition.org/mcv/8933 ; DOI : 10.4000/mcv.8933

Pagden, Anthony. *The Fall of Natural Man: the American Indian and the origins of comparative ethnology*. London: Cambridge University Press, 1982.

———. *Spanish Imperialism and the Political Imagination. Studies in European and Spanish American Social and Political Theory 1513-1830*. Yale University Press: New Haven and London, 1990.

————. *Lords of all the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France c.1500-1800.* New Haven & London: Yale University Press, 1995.

Quilter, Jeffrey and Urton. Gary (eds.), *Narrative threads. Accounting and Recounting in Andean Khipu*, Austin: University of Texas Press, 2002.

Zurndorfer, Harriet. "Encounter and coexistence: Portugal and Ming China, 1511-1610: Rethinking the Dynamics of a Century of Global-local Relations." In *Global History and New Polocentric Approaches,* edited by Manuel Perez García and Lucio De Sousa, pp. 37-52. Singapur: Palgrave Macmillan, 2018.



The Question of "Barbarism" : Spanish Missionaries' Comparative Views of China and Spanish America in the Sixteenth Century

Ana Carolina HOSNE (CONICET), REN Le (Sichuan University)

Abstract: Throughout the 16th century, especially after the conquest of the Philippines islands in 1565 by Philip II, an increasing number of Spaniards started to travel to the Philippines from New Spain (modern Mexico). Taking the islands as a "springboard" to China, they had two main purposes: establish trade relations with, and – in the case of missionaries from different religious orders – preach the Christian doctrine in China. This article proposes to analyze how Spanish views of China in the 16th century were influenced by previous experiences in and knowledge of Spanish America, especially New Spain. The focus of analysis is on "barbarism" as a yardstick by which to assess different aspects of these two parts of the world. The first section of this article examines how the "discovery" of America encouraged debates in Europe regarding the condition of "barbarians" of the Amerindians, as a justification of their conquest and the use of violence, to provide a historical background for the themes addressed in this article. A second section analyzes how Spanish missionaries set forth different comparisons between these two spaces, China and New Spain. A third section examines these comparisons with a special focus on Jesuit missionaries. Conclusions reflect on how the experience of the conquest of America shaped the views of some Spanish missionaries regarding certain aspects of Chinese culture.

Keywords: Spanish missionaries, Philippines, Ming China, Colonial Latin America, Culture, Barbarians

“铁西三剑客”小说与基督教文化

陈伟华、孙怡（湖南大学文学院）

摘要： “铁西三剑客”——双雪涛、班宇、郑执的小说中草蛇灰线地伏着许多宗教文化元素，其中以基督教文化元素为主。这些元素不仅作为小说意象具有某种隐喻意味，也参与着小说叙事，在完满情节逻辑和构成情节模式方面展现出其功能性。信仰与救赎是基督教文化的题中要义，但值得注意的是，宗教在“铁西三剑客”的笔下不是万能的解药，也并非一味的神圣与光辉。他们通过对基督教文化的吸收与运用，将宗教文化融于世俗写作，希望为困境中的人提供超越的可能，重新审视“人”之“存在”的价值。“铁西三剑客”将个人的主观意志视为抵抗虚无最好的武器，赋予围困在生活荒原中的人物以超越现实的精神力量，隐含着他们对于失落价值的询唤，闪烁着人道主义的光芒。

关键词： “铁西三剑客”、基督教文化、世俗文化、人道主义、存在主义

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202306_(20).0011

前言

近年来，来自沈阳铁西区的青年作家双雪涛、班宇、郑执作为当代东北文学创作的代表以破竹之势闯入文坛，“铁西三剑客”的命名证明他们的集体爆发已成为当代文坛不容忽视的文学现象。因成长环境相似，他们的作品皆以东北下岗潮时期的沈阳铁西区为叙事时空，以见证者的子辈视角回溯了 20 世纪 90



年代末东北老工业基地的落寞。有别于以萧红、萧军为代表的于国家危难之际出现的东北作家群所建立的宏大叙事，“铁西三剑客”更多地将目光聚焦于时代经济转型对个体带来的影响，重新审视“人”作为独立意义的个体的存在价值。当文学开始向内关涉人的生存纵深，罪者何以救赎、弱者何以超越不免成为题中要义，而这些命题本身就具有宗教文化意味。“铁西三剑客”小说中的宗教文化书写以基督教文化书写为主，纵观三人的作品，基督教文化元素的频频出现似乎不难理解。一方面，中国明清的传统小说更多的还是世情小说，只能向外去寻找想要的超越世俗的力量[1]；另一方面，作家的意识结构离不开环境影响，而东北在地理位置上接近欧洲，西方基督教传入较早，具有相应的基督教氛围。“铁西三剑客”小说的基督教文化书写并非基督教徒的虔诚叙事，也并非单纯的意象拼贴，而是将之作为重新审视“人”之“存在”的工具，于世俗文化的层面上观照着人物的生存困境，凸显“人”自身的价值与力量。宗教与文学因本质皆为对人类命运的终极关怀而相通，本文试图通过对三人作品中的基督教文化元素的功能性分析，在更深的层次上探讨宗教文化对于文学书写及世俗精神的意义与影响。

一、“水”“火”“圣诞”的隐喻及情节功能

J·希利斯·米勒认为：“任何一部小说都是重复现象的复合组织，都是重复中的重复。”[2]对小说中“重复”要素的深度挖掘，是探入小说内核的重要途径。在“铁西三剑客”的小说中，《圣经》、十字架、牧师、教堂等基督教文化意象频繁出现。这些浮于地表的基督教文化符号有时只在一定的程度上或指涉某种精神，或达到陌生化的叙事效果。值得关注的是作品中隐含的基督教文化意象，这些意象反复出现又相互勾连，最终跨越文本限制联结成坚固的精神链条，无

[1] 鲁太光、双雪涛、刘岩：《纪实与虚构：文学中的“东北”》,《文艺理论与批评》2（2019）：23-35。

[2] [美] J·希利斯·米勒：《小说与重复——七部英国小说》，王宏图译，天津：天津人民出版社，2008 年，第 3 页。

限拓宽了解释空间。

中国自古便极为重视“水”，先秦的《尚书》与宋代的《太极图说》皆将“水”置于五行之首。在西方，“水”同样得到青睐。《圣经》中，排除休息的第七天，“水”在创世七天中的四天都有重要体现。《圣经》开篇便提到，创世之初，世间还是混沌一体，神便以灵运行于水面，足以见得“神”与“水”的密切联系，以及“水”的重要性。“水”是万物本源，“伴随着人类的进化和对自然的认知，逐渐由物质的层面升华到一种精神的境界。”[1]一如中国古人所认识的“载舟而又覆舟”的双重力量，“水”在西方宗教文化中也具有“给予生命”和“罪与罚”双重意蕴。在圣经故事中，耶稣于洗礼中找到了神的真理，向世人显示出救世主身份，成为一个新人。而作为惩罚工具，上帝以洪水毁灭天下，“凡地上有血肉、有气息的活物，无一不死。”[2]在“铁西三剑客”的作品中，洗礼与重生、惩罚与毁灭是“水”意象的主要内涵，与《圣经》中的“水”意象构成密切的互文关系。当“水”流淌于人物的现实生活与精神世界，或毁灭人之形，或拯救人之灵。

班宇将流动着的“水”与无休止的生活交融，在他笔下，这些或正在流淌的自然之水或潜藏于人物意识中的幻想之水，皆具有一种“吞噬人而又支撑人”的独特力量。《夜莺湖》中，“水”贯穿了整个故事。对于“我”和苏丽来说，文化宫的泳池是地狱般的存在。这里曾吞噬过“我”的朋友和苏丽的弟弟，那些充满疼痛感的记忆几乎要将他们淹没。“我”也曾想就此长眠于水底，而当“我”从“地狱”走过一遭，却获得了新生。在兼具“生”与“死”两种意义的池水旁，“我”重新揭开伤疤，而这次，“我”是想要让阳光照进心里的那道裂缝。这片“水”曾像恶魔一样为两个人的生活带来了难以言喻的苦难，而同样是这片“水”，将两颗脆弱的心拉近，让他们不再回望，也仿佛看到了未来。《冬泳》则以明渠作始，也以明

[1] 刁生虎：《水：中国古代的根隐喻》，《中州学刊》5（2006）：180-183。

[2] 邝炳钊：《创世纪注释（卷一）》，上海：上海三联书店，2010 年，第 424 页。



渠作结。这条明渠取“光明”之义，内含悲剧闭环。父亲的死亡是隋菲心底始终挥之不去的阴影，而只有“我”知道自己与她父亲的死亡有着直接的关联。将骚扰隋菲生活的前夫用砖头打倒，是“我”的一次赎罪，但这场暴力反而在无形中加重了“我”的罪感。当一个新的开始即将来临时，隋菲对于父亲死因的执着打破了“我”最后的一丝侥幸，“我”扎入明渠之中，以死亡宣告悲剧宿命的胜利。在明渠中，“我”觉得明渠的水比看起来更为清澈。“水浸”在基督教的传统中是洗刷“原罪”的方式，“我”选择在导致隋菲父亲死亡的明渠中以同样的方式死去，对于“我”来说既是毁灭也是新生。

与自然界之水相似，在班宇的小说中，意识的河流常出现在人物面对生存困境之时，将黑暗与希望交织。《工人村·鸳鸯》中的吕秀芬与刘建国夫妻二人下岗后在身为警察的姐夫赵大明的庇佑下开了一家不正当的足疗店，作为回报，他们不得不每月向赵大明提供“保护费”，还要不时地答应他的无理要求。如同刘建国对吕秀芬说的，“一个人不能侍奉两个主”[1]，表面上他们解决了生存的困难，但实际上他们陷入了更深的泥潭。“水”出现在故事的最后，留下了“所有的东西最终都会像水一样流转回来”[2]的希望。《梯形夕阳》原名《洪水之年》，“洪水”不仅指“今年会发大水”的预言，也是时代变迁的洪水，更是人物精神的洪水。李薇多次梦到大洪水，而水中的“蛇”“羊”“草”这些基督教的重要意象使得梦境更具有“罪与罚”的宗教意味。梦中的李薇与“我”在洪水中被浪打散，现实中的“我”本以为追回了债务代表着前途坦荡，不想却遭遇到骗局，再次陷入命运漩涡。自然之水与精神之水融合交错，道尽人在命运与时代大洪流中的无力浮沉。

双雪涛小说中的“水”则更直接地体现了宗教文化中“惩罚”与“洗礼”的双重意味。作为灾难的“水”可以轻而易举地毁灭一切罪恶，而无罪之人则可以因“水”获

[1] 班宇：《冬泳》，上海：上海三联书店，2018 年，第 199 页。

[2] 班宇：《冬泳》，上海：上海三联书店，2018 年，第 200 页。

得新生。在《光明堂》中，“我”随着姑鸟儿与少年犯一同掉入影子湖，进入了一个怪诞的审问室接受拷问。最终，“我”与姑鸟儿上了岸，而少年犯不知所踪。在《长眠》中，“水”便是惩罚人类的愤怒之水。村民们发现了将雕像中的“苹果”从鱼嘴里拿出，就可以轻而易举地捕到很多大鱼。贪婪的村民们每天都采用如此的方式来捕鱼，周而复始，生态失衡。故事的核心人物老萧察觉到异常，选择将“苹果”吞下，从而陷入长眠。而疯狂的村民们与老萧的妻子小米展开对战，想要抢走老萧炼出其腹中的“苹果”来。小说结束于一个带有《创世记》意味的场景，当村庄陷入水海，一切皆要毁灭之时，小米的房子如诺亚方舟一般漂浮在水面上向远方驶去。“水”将他们从灾难之中解脱出来，送向更远的远方，整个场景被神性包裹，而烟囱再次冒出炊烟也象征着生命的不息与理想的不灭。

郑执小说中的“水”则更多是一种精神寄托，是人物因内心伤痕始终无法弥合而期盼救赎的含蓄表达。《森中有林》中，吕新开常会梦到故乡的那条嘎春河。在他的脑海中，那是一条闪闪发光的河，但后续当讲故事权力交由他的儿子时，嘎春河只是一条再普通不过的小河。这条河曾见证过吕新开一段幸福的童年时光，承载着他内心深处最真挚的情感，是他于不幸生活中难得的精神救赎。而这条灌注着吕新开全部美好幻想的河流，也见证着那场将祖坟烧毁的大火，如同他每次梦到嘎春河必然以大火收场一样，梦里梦外他都无法逾越那条河，他的精神家园注定由此走向荒芜。

与“水”相同，“火”在“铁西三剑客”的小说中也有意无意地表达出了与《圣经》之“火”类似的双重内涵：“火”既是生命的希望，又代表了生命的有限，即必然熄灭。在《圣经》中，神的降临总伴随着火，“火”与“水”一样具有新生和毁灭的双重内涵。在《出埃及记》中，耶和华的使者于荆棘的火焰中向摩西显现，弗莱称荆棘之火是“生命之火烧而不毁”[1]；而在《创世记》中，耶和华在充满罪恶的

[1] [加]诺思洛普·弗莱：《伟大的代码——圣经与文学》，郝振益译，北京：北京大学出版社，1998 年，



多玛和蛾摩拉中降下硫磺和火，将所有生物烧毁以作为惩戒。“铁西三剑客”作品中的“火”既以信仰的温度稀释着生活的苦难，也带着燃不尽的沉重与悲戚，在光明中逐步走向黑暗的必然。

在双雪涛的《平原上的摩西》中，李斐喜欢火，曾用火柴将火柴盒点燃，抛向空中。火能带来光明与温暖，也意味着虚无与幻想。整部小说的氛围使冰冷而黯然的，而燃烧的火柴盒则是那片刻的光明，炙热而奢侈。烟盒上所画的李斐将三个“嘎拉哈”抛向天空，与其说她是在玩火，不如说是她在祈求，祈求在物质与精神同样匮乏的生活中寻得一些希望和慰藉。可悲的是，傅东心给了李斐火一样的信仰，而她幻想中的报答却引发了现实中的灾难。

班宇在《肃杀》中两次描写“火”。第一次是在故事的开头，一群拉脚儿师傅围火取暖聊天。在寒冷的冬日，人们因火的温暖维系在一起，短暂地忘却现实中的寒风与彷徨，尽情地享受着光与希望。其描写颇具神性，让人不禁联想到远古时期，人类簇拥在篝火周围狂欢的原始宗教仪式。另一次是对发生在父亲用以维持生计的拉脚车被骗走后的一场无轨电车失火致人丧命的灾祸的描写。父亲发现被骗，精神归属无处可寻，只有靠酒精的力量回归宗教狂欢，从而抵抗生活的凛冽。与开篇的温暖之火相对，这场大火是冷酷的灾祸，是精神异化对于现实的反噬，让人从美好的假象中清醒。在《枪墓》中，燃烧的烟火使得孙程紧张而兴奋，雪堆里绽放的星火仿佛是人生的点点亮色，而现实不会容许小人物贪婪的幻想，鞭炮存储不当引发的火灾将一家人重新拉回一无所有的境地。

倘若说双雪涛与班宇小说中的“火”作为人物精神的外化，更多起到凝聚意志的作用，那么郑执在《生吞》中所设置的“火炬”，则在更深的层次上连接着“生”与“死”。它既是大雪掩盖下的罪恶与不堪，也是爱之星火、生之意义的象征。

第 210 页。

《生吞》中首次出现"火炬"是在五位少男少女进入黑暗的防空洞进行冒险之时。这里的"火炬"是他们照明的工具。事后他们在冯雪娇的提议下将"火炬"作为家徽,"火炬"便成为了少年美好情谊的化身。这种美好情谊对家庭相对美满的王頔、冯雪娇、高磊来说，可能只是小孩子的游戏，但却是黄姝与秦理在被生活生吞活剥前最珍贵的光。于是黄姝于生命最后时分在手腕上刻下"火炬"图案，而秦理以天才的大脑苦心谋划十年为她报仇后，终究也熄灭了他生命的"火炬"。

在"铁西三剑客"的小说中，一些基督教文化意象作为情节链条在很大程度上参与着小说的叙事。"高明的意象选择，不仅成为联结情节线索的纽带，而且能够以其丰富的内涵引导情节深入新的层面。"[1]这些基督教文化符号的嵌入，不仅在故事逻辑与叙事结构上为作品提供更多的可能，也提纲挈领地道出小说主旨。

在双雪涛的《平原上的摩西》中，"圣诞"作为一种基督教文化元素嵌入故事情节，为故事逻辑的完满提供了有力支撑。作为小说终极悬案的平安夜乌龙，是多种偶然性因素环环相扣导致的必然。倘若李斐没有许诺要为庄树在高粱地烧一片火焰做的圣诞树，她和父亲李守廉就不会偶然坐上蒋不凡的出租车，更不会因为书包里的汽油味道被蒋不凡闻到而被误会成杀人凶手，从此造成两个家庭的悲剧。这场圣诞的火焰，是李斐想要送给教她读书的傅东心一家的感恩礼物，而她之所以会在想要表达情意时首先想到"庄家是过圣诞节的"[2]，是因为傅东心有着执着的基督教信仰。从这个角度来看，《平原上的摩西》中的基督教文化元素是构成故事逻辑的必然要素，在叙事功能层面完满了小说的情节与逻辑。

在双雪涛的《聋哑时代》中，"我"与好兄弟高杰的彻底决裂就由一张圣诞

---

[1] 杨义：《杨义文存（第一卷）：中国叙事学》，北京：人民出版社，1997 年，第 280 页。

[2] 双雪涛：《平原上的摩西》，天津：百花文艺出版社，2016 年，第 37 页。



贺卡引发。“我”偷偷喜欢上了班里的一个女生，并在圣诞节的时候写了一张告白贺卡打算亲手送给她。但“我”在踢足球的时候不小心摔断腿，无法去学校却又担心座位里的卡片被人发现的我恳求高杰帮我去拿回来。而每天骑车四十分钟来为我补课的都不嫌麻烦的高杰却在这件事情上显得犹豫，二人在言语上产生了争执。后来高杰还是帮“我”取回了贺卡，二人之间却已有了不可修复的嫌隙。后来“我”得知，当年的高杰和“我”喜欢着同一个女孩。深究原因，贺卡并非兄弟决裂的根源性因素，高杰作为一个“好学生”的利己主义与“庸碌”而幼稚的“我”的性格矛盾、二人潜藏着的情敌关系都比一张单薄的贺卡有力得多，但贺卡显然是 The apple of discord（不合果），是将冲突暴露于天日下的导火索。回看“圣诞节”这一时间节点，作者在文中提到，当时圣诞节刚刚在学校兴起，初中生们会在这一天与要好的异性相约，似乎这样一来“自己的情愫就能和耶稣或者其他什么高雅的神灵相连。”[1]在这种意义上来说，将圣诞节换作其它任何节日，都不合时宜——元旦缺乏暧昧气氛、情人节过于露骨，而一张小小的贺卡却导致一段友情的破裂也很贴合青春时期爱面子、易赌气的少年心理。

二、模式化的叙事中蕴含信仰与救赎思想

“铁西三剑客”常常直接引用《圣经》原文作为小说题记，将基督教文化思想巧妙地与故事的主题意蕴融为一体。同时，圣经典故的嵌入也使得故事中的人物具有了超越世俗的“神性”，在有限的文本空间内无限地延伸了小说的精神空间。对于基督教文化典故的融会贯通使得“铁西三剑客”的小说不约而同地形成了相似的情节模式，“信仰与救赎”“出走与回归”则是他们作品中最常出现的两种情节模式。这两种情节模式贯穿于“铁西三剑客”的小说之中，使得不同文本之间产生微妙联系，不仅拓展了故事的深度，也拓宽了故事的广度。

关于“信仰”和“救赎”的讨论在“铁西三剑客”的小说中屡见不鲜又深含意味，

[1] 双雪涛：《聋哑时代》，桂林：广西师范大学出版社，2020 年，第 54 页。

从而构成“信仰与救赎”这一值得关注的小说情节模式。双雪涛的《平原上的摩西》直接以《出埃及记》中的人物“摩西”为题，“摩西”代表救赎，走出“平原”则象征着进入充满幸福与希望的“流奶与蜜的地方”。整篇小说贯穿着“救赎”这一主题，每个人都渴望走出“平原”却只能困守“平原”。傅东心的关怀与教导救赎着李斐的童年孤独，而李斐是傅东心的精神寄托和诗性的延续，通过她傅东心才有完成自我救赎从而走出“平原”的希望。庄树成为正义的化身，不畏艰苦追踪真相，是对少不更事的自己的救赎，是对走出“平原”的渴望。在残酷的现实与历史的局限中，他们没有人能走出“平原”，只有精神性坚守和信仰支撑着他们完成各自的救赎。双雪涛在《长眠》中以《约伯记》：“唯有我一人逃脱，来报信于你”[1]为题记，整个故事笼罩在浓浓的宗教氛围之中。老萧是约伯精神的指涉，承载了同样的信仰困境。当别人都在暖气管道破裂的大雪夜为了取暖涌向教堂时，在寒冷的操场上读诗的老萧用手掌保护着蜡烛微弱的火苗，和在当以色列人被埃及鬼魔崇拜所污染时，始终谨守最纯粹的崇拜的约伯如出一辙。题记中所引用的句子是仆人赶来对约伯所遭受的灾祸的报讯，如同约伯的无故受难，老萧像十字架上的耶稣一般，以自己为祭换得村庄的救赎。而老萧所留下的诗稿，是对“我”的报信，将“我”从庸碌生活中救赎。

郑执在小说《生吞》的扉页写下《约翰福音》的话：“他不是那光，乃是要为光作见证，那光是真光，照亮一切生在世上的人。”[2]在《约翰福音》中，约翰是在耶稣前面为耶稣预备道路的角色，有着将众人聚在一起等待接受耶稣施洗的神力。但约翰终究只是人，他从来不是主角，只是作为光的见证，使得众人因他可信。小说中，秦理与黄姝二人是彼此在生活泥潭中仅有的信仰与救赎，“成为光的见证”是秦理在黄姝死后的唯一信仰，王頔的话很好地总结了他短暂

[1] 双雪涛：《平原上的摩西》，天津：百花文艺出版社，2016 年，第 122 页。

[2] 郑执：《生吞》，杭州：浙江文艺出版社，2017 年。



的一生："为了照亮她的生命，你将自己付之一炬。"[1]约翰退去，真理便随之降临，一切罪恶与腌臜暴露于光。

班宇将对信仰与救赎的思考暗藏于字里行间。《肃杀》中，"足球"是理解小说的关键。"足球"是人类的火种之一，不同的人因足球聚集而又划分成不同部落，因而"足球"便也承载着宗教式的情感。肖树斌将足球作为自己的信仰，并渴望将这份信仰在儿子身上得到延续。肖树斌父子的形象可在《圣经》中亚伯拉罕和以撒身上找到原型，以撒难逃被父亲献祭的命运。但肖树斌的精神世界与现实生活是脱节的，就像是因承受不住那么多看球人而坍塌的房顶，精神的剥离注定要得到现实的反噬。相反，"我"父亲的信仰只是建立美好的物质生活，因而当肖树斌将"我"父亲维持生计的车骗走后，父亲便萎靡不振。小说最后，肖树斌在仿若宗教仪式的场景中出现，他在满载球迷的无轨电车驶来时摇动着红旗，宣告着他并没有放弃信仰。电车上的球迷们合唱足球队歌，"如同一场虔诚的祷告"[2]。那天之后，父亲的生活仿佛突然解冻，他开始了新的工作，愿意尝试新的事物。小说试图向人们说明，当生活被封冻，信仰的温度将是最后的救赎。

"出走与回归"的情节模式在"铁西三剑客"的小说中同样具有深层意义。在《出埃及记》中，耶和华看到以色列人在埃及新王压迫下所遭受的苦难，派摩西带领以色列人出走，摩西犹豫再三后接受神的指派，成功渡过劫难。在这种意义上说，摩西带领族人出走，是一种对于强权的反抗，也是一种逃离他者之境、回归自我的努力。因而，无论是"出走"也好，"回归"也罢，都能够在一定程度上代表着人物的主动担当。

双雪涛的小说中反复上演着"出走"与"回归"。已"出走"的人常带着决然的理

[1] 郑执：《生吞》，杭州：浙江文艺出版社，2017 年，第 276 页。

[2] 班宇：《冬泳》，上海：上海三联书店，2018 年，第 69 页。

想主义气质出现在主角的叙事之中，只留下坚定的背影；而当第一视角聚焦于想要“出走”的人，这些出走者的选择便充满了犹豫与挣扎，“回归”似乎成为最终指向。《跛人》讲述了“我”在女朋友刘一朵的怂恿和带领下离家出走，却在途中选择返回，接受了母亲的建议选择复读的故事。与余华《十八岁出门远行》的主动而漫无目的的出走不同，《跛人》中“我”的“出走”是在别人的鼓动下发生的，并带着点青春期的叛逆，最终“我”还是选择回到自己的人生，承担起家庭赋予“我”的责任。如果说《跛人》中对于“回归”的选择可能还带着涉世未深的少年对未知的恐惧，那《间距》中成年人的犹疑同样可以体现“回归”的可贵。对于同样有才华的疯马来说，他也可以做一个像斯特里克兰德不顾一切追寻“月亮”的人，可他放不下“六便士”，只能被“走”与“归”两种力量来回拉扯。疯马对家的强烈的责任感将他带入无望的纠结之中，他的诗意与抱负使他与家永远存在间距，同时也永远相互吸引。无法否认的是，疯马的痛苦挣扎似乎比斯特里克兰德的笃定更值得歌颂，因为承担是一条远远比逃逸更为艰难的道路。

与双雪涛相比，郑执小说中的人对于“出走”有着更加坚定的信念，他们不加掩饰地向世界大声宣告自己想要“出走”的决心。但这种“出走”并不意味着对现实的逃避，也不仅是一种反抗，而是以身体的“出走”更好地完成内心的“回归”。《仙症》中，父母用尽手段试图治好“我”的口吃，“我”却在他们的折磨下成为了真正的“病人”。“仙症”是家人强加给“我”和王战团的枷锁，更是他们的精神病症，“我”所发出的“我以后不会再来了”[1]的呐喊，是“我”对病态亲情彻底失望后的抗争。但就像“我”在异国交的女朋友却是“老乡”所暗示的，“我”注定还是要“回归”。只不过，“我”的内心已经在“出走”的过程中完成了“回归”，因而“再不会被万事万物卡住”[2]。《蒙地卡罗食人记》中的“我”不愿听从父亲安排，决心与女朋友私奔。在约定的餐厅里，“我”遇到了自己曾经的“偶像”——老姨夫魏军。在与魏军的谈

[1] 郑执：《仙症》，北京：北京日报出版社，2020 年，第 28 页。

[2] 郑执：《仙症》，北京：北京日报出版社，2020 年，第 36 页。



话中，“我”看清了他的无赖本性，也更加坚定了“出走”的决心。“我”最终异化成了一头熊，温暖的毛与锋利的爪子是“我”对抗世界的武器，“出走”的少年终以坚定的脚步完成了精神的突围。

相反，班宇小说中的人物充满了漫无目的的空虚感，他们没有想过“出走”，注定无法“回归”。《渠潮》中的李迢无论是在生活幸福时，还是在哥哥与父亲相继离去后陷入无尽的悲凉时，他都只是平静而麻木地接受着一切。任凭自己在生活的长河中浮沉的他，只能怀抱着无尽的孤独与寂寥将希冀藏匿于歌声之中：“有朝一日我重返沈阳，回到我久别的故乡，我和亲人就欢聚在一堂，共度那美好的时光。”[1]

三、宗教文化与世俗文化互动互补

宗教文化与世俗文化的根本性差别在于对人的看法不同。在宗教文化中，人是神创造的产物，人必须凭借神的指示而不存在独立于神之外的精神活动，“在这类文化中，唯一可能克服其悲惨现实状况的是超自然的幻想。”[2]而在世俗文化中，神由人创造，人用自己的思想和行动影响外在世界，尽管人因认识的局限性与客观世界不断地发生冲突，“但正是这种冲突构成了人的悲哀与幸福的根源。”[3]这两种文化形式相互对立，但同时也相互渗透，相互融合，在幻想中包含着世俗因素，在世俗中显示出超越性的力量。

在“铁西三剑客”的小说中，宗教作为精神力量的化身确实在很大程度上赋予了绝望者以重生的可能，但实际上宗教并没有为人物的困境提供实际性的解决办法，有时反而会遮蔽掉“人”自身的光芒。既然双雪涛想要从宗教文化中获

---

1 班宇：《逍遥游》，沈阳：春风文艺出版社，2020 年，第 242 页。

2 [罗]亚·泰纳谢：《文化与宗教》，张伟达等译，北京：中国社会科学出版社，1984 年，第 22 页。

3 翅君：《宗教文化与世俗文化的冲突与融合》，《江苏社联通讯》Z2（1988）：41-43。

得的是“充沛的元气”和“舍我其谁的腔调”[1]，那么与其说他们想强调的是人生难以逃脱的虚无境地，不如说意在以宗教文化突出世俗核心，强调“人”之本质与价值。面对历史的断裂和辉煌的覆灭，“铁西三剑客”始终坚持以文学的形式追问着存在本身，站在人道主义与存在主义的角度追寻信仰的踪迹，完成了对“人何以救赎”问题的解答。

对正义与尊严的捍卫是人之行为的超越救赎。在双雪涛的《平原上的摩西》中，以“摩西”经历观照人物人生轨迹，显然李守廉这一角色更贴合摩西形象，他“始终在保卫那些沦落到社会底层的下岗工人，从接到下岗通知的当天起，就一而再地反抗欺辱。”[2]摩西作为神的仆人曾为保护同胞而杀死埃及人，随后逃亡；李守廉作为下岗工人，为保护广场上卖茶叶蛋的小摊摊主，同样以暴力手段对抗暴力执法的城管，而作为父亲，李守廉在看到女儿遭到意外伤害后，用砖头将误会他们的警察蒋不凡重伤，从此彻底走向流亡。小说中，李守廉的反抗是作为一个具有存在意义的“人”，在面对屈辱时，为维护个人尊严与个体价值的下意识反应。双雪涛以神之名肯定了人的价值，李守廉虽无力如摩西一般“劈开红海”救赎子民，但他所代表的尊严、坚毅、笃定同样具有“神性”。当个人意志得到彰显，总有一天失落的集体也会走出“平原”。

与李守廉类似的还有双雪涛的《无赖》中的老马、《我的朋友安德烈》中给孙老师写“大字报”替“我”出气的安德烈、《跷跷板》中因女儿受到威胁杀死发小的刘庆革；班宇的《冬泳》中替隋菲解决前来索要生活费的前夫的“我”；郑执的《生吞》中因女儿遭到侵犯而只身提刀前往金麒麟砍人的老宋、《森中有林》中“儿子是命”的王秀义。他们是本分之人，却在遭到屈辱后不得不选择以暴力手段维护弱势群体的尊严，从受辱者转为施暴者，由此具有了“撒旦”和“摩

[1] 双雪涛、走走：《写小说的人，不能放过那道稍瞬即逝的光芒》，《野草》3（2015）：196-206。

[2] 黄平：《“新的美学原则在崛起”——以双雪涛〈平原上的摩西〉为例》，《扬子江评论》3（2017）：12-18。



西”的双重属性。对父辈命运失落共同的见证者，“铁西三剑客”不仅看到了他们的苦难与落魄，也看到了他们在残酷现实中从不曾放弃的个人意志与生命尊严。

对“爱”与“光”的坚守是人之心灵的超越救赎。在“铁西三剑客”的小说中，虽然随处可见的是暴力、血腥、死亡这样的冷色调，但穿过冷色调，最终的核心却闪耀着暖色调的“光”。双雪涛认为写作者“不能放过那道稍瞬即逝的光芒”[1]正是因为对于真、善、美的坚守和爱的温暖，处于困境中的人物得以完成最终的救赎。“铁西三剑客”以冷酷叙事中的“暖”提醒着读者，宗教不是救赎，真正能够救赎的是对人性中真、善、美的坚守。

双雪涛的《大师》中，父亲有意输给和尚，用善意的温暖将和尚救赎。结尾处和尚送给“我”的十字架，闪耀着人文情怀。《大路》中的“我”十六岁“出走”后逐渐走向迷途，但“我”很幸运地遇到了一个如“我”生命中神圣而绚烂的北极光一样的女孩，她如同“我”的神祇，在“我”即将成为魔鬼的时候，用爱温暖了“我”，让“我”从抢劫的道路迷途知返，找回生命的意义，走上人生“大路”。女孩在短暂的生命里给“我”留下了永恒，在她的拯救下“我”得以救赎。与“神”的不期而遇重建了“我”的精神世界，为“我”带来了生存价值的最终指向。《平原上的摩西》处处体现着“光”的坚守与“爱”的救赎。傅东心教李斐《出埃及记》时告诉她，“只要你心里的念是真的，只要你心里的念是诚的，高山大海都会给你让路。”[2]傅东心是李斐寡淡童年里的“光”，是傅东心的爱引导着李斐，让她有了摩西的“念”。李斐曾得到傅东心的救赎，坚定地守护着“光”与爱，即使身遭不幸仍无怨无叹，始终保持着内心的平静与爱的执着。一场许诺，重重误会，却未曾涉及怨恨与复仇，最终在善意中完成彼此的救赎。小说告诉人们“要付出爱”“付出才是拥有”，从这一视角看去，《平原中的摩西》的救赎并非源于圣经的启示，而是人性中

[1] 双雪涛、走走：《写小说的人，不能放过那道稍瞬即逝的光芒》，《野草》3（2015）：196-206。
[2] 双雪涛：《平原上的摩西》，天津：百花文艺出版社，2016 年，第 18 页。

对于爱与善等一切美好属性的坚守。

郑执在《生吞》中讲述了一起"鬼楼奸杀案"，剥开层层叙事外壳，故事的核心指向一对在生活废墟上拥抱取暖的少男少女的同生同灭。杀人犯的儿子、精神病的女儿，生活的无情撕扯使得二人在一开始就有了成为共同体的要素。在短暂却黑暗的人生中，爱是他们唯一的光，也是他们对于彼此的救赎。《森中有林》中，廉加海的原谅是吕新开的救赎，被打坏眼睛的廉加海如果选择追究责任，那吕新开之后的人生将走向截然不同的轨迹。而廉加海不但没有追究，在听到他是孤儿后还真诚地安慰他，并将女儿托付于他。表面看来，是吕新开救赎了廉婕，成为了天生视力残疾的廉婕的"双眼"，于模糊中见到微弱的光。但实际上廉婕也在救赎着吕新开，就像那句终于被对上的诗句，廉婕完整了他的生命。

班宇的《逍遥游》以更加现实的生活场域证明了真情与爱所具有的救赎力量。主人公许玲玲在花一样的年纪却身患重病，母亲去世后，早已和母亲离异的父亲主动回来照顾她，靠拉脚维持二人生活。她的朋友谭娜和赵东阳同样是挣扎在社会底层举步维艰的小人物，但面对更加脆弱的许玲玲，他们竭尽全力地照顾着她，成为她灰色人生中最大的亮色。一场"逍遥游"后，许玲玲更加深刻地认识到了人与人之间情感的微妙与人性深处的幽微，她开始试着理解那个一直以来被她打心底里鄙夷的父亲，开始体谅他的"人性弱点"。小说最后，因身体不适提前返程的许玲玲并没有直接上楼回家，而是愿意将时间留给父亲和其女友。她的主动付出代表她已在获得爱的同时拥有了爱人的能力，从而在无力的人生中完成了自我救赎。

对诗意的追寻是人之精神的超越救赎。人存在的意义就是找到真实的自己，现代人生活的精神困境是"铁西三剑客"共同关注的话题。当时代高速发展带动价值观剧烈变动，当历史出现断裂昔日辉煌付之一炬，生活的压力与信仰的失



落使人对自己本质的发展陷于停滞状态，人失去价值的感知，“缺乏目标，缺少对为何的答案”[1]。萨特从人的主观意识出发，将存在主义看作一种人道主义，并将希望看作是人的一部分，认为“人类的行动是超越的”[2]。“铁西三剑客”秉持着人道主义的终极关怀，努力寻求生活意义的归位和对生命的超越。在他们的小说中，这种超越体现为人物对于诗意的追寻。“诗”作为拯救精神危机的武器，是人物于生活废墟中的精神突围。于是历史洪流中的失败者在时代的重压下仍固守精神世界的诗意，用“诗”的光抵御生活风雪，在诗意的复归中完成自身救赎。

诗意是对平庸生活的超越，是人物在逼仄的生存空间中的理想追求。在双雪涛的《飞行家》中，每个人都试图在庸常的生命中抓住一点诗意，而后凭靠这点超越性的诗意飞越存在的荒原。这份诗意是二姑对于跳舞的爱好，是父亲对读书的热爱，是母亲对去香港旅行的期待，更是李明奇对于天空那义无反顾的追求。班宇与郑执笔下人物的精神突围也常与天空相连。班宇的《空中道路》中，吊车司机李承杰喜欢读书，并对城市规划有着自己的想象。一次缆车故障将他与朋友班立新困于高空，为缓解恐惧，李承杰讲完了书中故事后又谈起了自己关于“空中道路”的宏大规划。在充满理想主义的讨论中，对死亡的恐惧被他们抛之脑后，二人终在美好的想象中平安回到现实世界。郑执的《仙症》中，“疯”是王战团的思想遭到压迫的结果，是他内心苦闷的痛苦爆发。郑执给予了王战团浪漫主义的情怀，在王战团的诗歌中，船在他脚下前行，月亮也被踩在脚下，他指挥着一整片太平洋。正如在一次发病中以葱作为翅膀在房顶上模拟飞翔时一样，王战团以诗意的姿态展现着他的高空想象，他将难以承受的现实

[1] [德]弗里德里希·尼采：《权力意志》，孙周兴译，北京：商务印书馆，1991 年，第 280 页。
[2] [法]让-保罗·萨特：《存在主义是一种人道主义》，周煦良、汤永宽译，上海：上海译文出版社，2012 年，第 37 页。

苦闷投射到诗意的幻想中。而这种疯癫式的浪漫想象，实际上是一种另类的反抗，是被压抑的个体对人的存在的主动性的证明。

诗意是在欲望潮流中的逆行，是人对于"自我"的追寻。在双雪涛《长眠》中，"诗"是贯穿全篇的线索。比起大雪之夜教堂里鱼贯而入的人来说，平安夜里选择在冰天雪地中读诗的老萧更具诗意也更具接近神性。"我"本也是一个爱诗的人，但日复一日的上班族生活泯灭了"我"的诗意，又因患得肾结石而更加萎靡不振。后来"我"受小米之托到老萧的老家安顿老萧的尸体，也受老萧遗愿来接受他唯一的遗产——诗稿。这一趟奇旅是寻诗之旅，老萧则是指引"我"找回诗意的神祇。"苹果"是世俗欲望的彰显，而老萧是诗意的存在，当老萧将苹果吞下，平庸的世俗被诗意包裹，经历了这一切的"我"精神与肉体都得以痊愈。班宇的《双河》中，"诗意"与"自我"紧密相连。逐渐在生活的湍流中冷静下来的"我"，发现自己一直都在被"他者"挟持着生活，在不自觉中已被悬置了"自我"。"我"与女儿的关系从"我"讲述所写小说开始逐渐缓和，而小说是作者，即"我"的自我意志的彰显。"我"回忆起自己曾献给妻子的诗，诗中反复提到："不能失去我"[1]。这里的"我"不是针对某个人，而是每一个个体的"自我"，伴随着诗意的流淌，"我"追回了梦想，找回了"自由"，也看到了生活的希冀。

结语

本雅明认为，所有曾经发生的事情都不应该被历史否定和抛弃，而只有被救赎，人类才能拥有一个完满的过去。[2]救赎本身就是基督教文化的要义，因而"铁西三剑客"不约而同地选择到基督教文化中寻找所需的资源。但"铁西三剑客"真正关注的是历史洪流中的个体，是作为历史主体的"人"。萨特曾说："真正的

[1] 班宇：《逍遥游》，沈阳：春风文艺出版社，2020 年，第 74 页。

[2] [德]瓦尔特·本雅明：《写作与救赎——本雅明文选》，李茂增、苏仲乐译，上海：东方出版中心，2009 年，第 39 页。



问题不在于上帝存在不存在，人类需要的是重新找到自己，并且理解到什么都不能使它挣脱自己。”[1]作为子一代，“铁西三剑客”自觉地承担起对于 20 世纪 90 年代东北那段被隐蔽的历史的记录，将宗教文化融入世俗写作，以同情与关怀的笔触完成了对时代重压下的受辱者的正名。

双雪涛将眼光聚焦于历史中的边缘人物，以冷峻的笔调凸显人性的温暖；郑执更多探讨人在黑暗中如何守护住尊严，并由此获得灵魂救赎；班宇则将眼光放在现实生活中最平凡的小人物，让人物在绝望之中独自承接命运的无声飘落。他们的小说用基督教文化书写指涉人的精神与生存困境，并巧妙地将基督教文化元素作为推动故事情节发展的燃料，在叙事功能层面观照着小说的逻辑与主题，同时以人道主义的眼光审视“人”的本质与价值，突出世俗的力量。在他们的小说中，人物的生存困境是时代的悲剧，但人物总能在荒芜的生存之境中实现精神突围。在某种意义上，正是因为他们所采取的超现实的书写，从而实现了对现实苦难的想象性解决，进而引发了广泛的情感振动。总之，“铁西三剑客”的小说通过基督教文化书写，将“人”的主观能动性视为对抗虚无的武器，在生存废墟中高扬人性的旗帜，通过文字的形式实现了对“人”失落信仰与生命力量的诗性探索，书写了一部厚重的东北精神史，表达出对于东北复兴的美好愿望。

[1] [法]让-保罗·萨特：《存在主义是一种人道主义》，周煦良、汤永宽译，上海：上海译文出版社，2012 年，第 36 页。

参考文献

[德]弗里德里希·尼采：《权力意志》，孙周兴译，北京：商务印书馆，1991 年。

[德]瓦尔特·本雅明：《写作与救赎——本雅明文选》，李茂增、苏仲乐译，上海：东方出版中心，2009 年。

[法]让-保罗·萨特：《存在主义是一种人道主义》，周煦良、汤永宽译，上海：上海译文出版社，2012 年。

[加]诺思洛普·弗莱：《伟大的代码——圣经与文学》，郝振益译，北京：北京大学出版社，1998 年。

[罗]亚·泰纳谢：《文化与宗教》，张伟达等译，北京：中国社会科学出版社，1984 年。

[美]J·希利斯·米勒：《小说与重复——七部英国小说》，王宏图译，天津：天津人民出版社，2008 年。

班宇：《冬泳》，上海：上海三联书店，2018 年。

班宇：《逍遥游》，沈阳：春风文艺出版社，2020 年。

翅君：《宗教文化与世俗文化的冲突与融合》，《江苏社联通讯》1988 年 Z2 期，第 41-43 页。

刁生虎：《水：中国古代的根隐喻》，《中州学刊》2006 年第 5 期，第 180-183 页。

黄平：《“新的美学原则在崛起”——以双雪涛<平原上的摩西>为例》，《扬子江评论》2017 年第 3 期，第 12-18 页。

邝炳钊：《创世纪注释（卷一）》，上海：上海三联书店，2010 年。

鲁太光、双雪涛、刘岩：《纪实与虚构：文学中的“东北”》，《文艺理论与批评》2019 年第 2 期，第 23-35 页。

双雪涛、走走：《写小说的人，不能放过那道稍瞬即逝的光芒》，《野草》



2015 年第 3 期，第 196-206 页。

双雪涛：《聋哑时代》，桂林：广西师范大学出版社，2020 年。

双雪涛：《平原上的摩西》，天津：百花文艺出版社，2016 年。

杨义：《杨义文存（第一卷）:中国叙事学》，北京：人民出版社，1997 年。

郑执：《生吞》，杭州：浙江文艺出版社，2017 年。

郑执：《仙症》，北京：北京日报出版社，2020 年。

On the Novels and Christian Culture of “Three Musketeers of Tiexi”

Chen Weihua, Sun Yi (Hunan University)

Abstract: In the works of the “Three Musketeers of Tiexi”-Shuang Xuetao, Ban Yu, Zheng Zhi , there are many religious and cultural elements,these elements are not only metaphorical in nature, but also participate in the narrative, completing the logic of the plot and sublimating its thematic content. Faith and salvation are the main themes of Christian culture, but it is worth noting that religion is not a panacea in the writing of the “Three Musketeers of Tiexi”, nor is it always sacred and glorious. Through the absorption and application of Christian culture, they integrate religious culture into secular writing, using secular elements to form a religious imagination, offering the possibility of transcendence for people in secular difficulties, and re-examining the value of "existence" of "human beings". The “Three Musketeers of Tiexi” see the subjective will of the individual as the best weapon to resist nothingness, giving the characters trapped in the wilderness of life the spiritual power to transcend reality, implicitly calling for their lost values and shining with the light of humanitarianism.

Keywords: Three Musketeers of Tiexi, Christian culture, secular culture, humanism, existentialism



论中国当代罪案剧与基督教文化

陈伟华、屈子正（湖南大学文学院）

摘要：“罪案剧”作为一种特殊的电视剧类型，在中国现阶段的电视剧市场之中占据着重要的地位。中国的“罪案剧”取长于欧美、日韩罪案剧，在发展过程中或多或少地受到了基督教文化的影响。从基督教文化符号、意象以及“罪感文化”在中国罪案剧的表现可见中国当代“罪案剧”与基督教文化之间的关系。

关键字：罪案剧、基督教文化、符号、意象、罪感文化

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202306_(20).0012

前言

在网络文学不断介入中国当代文学的生存发展空间的情况之下，“罪案文学”已然成为了现阶段文学界中不可忽视的一股新生力量。而“罪案剧”也如罪案文学一样，在中国现阶段的电视剧领域占据着重要位置。

罪案文学往往将罪案故事作为小说的主要内容。罪案文学的创作者会选取新鲜、猎奇的案件吸引读者的阅读兴趣。罪案文学的创作者也会通过高超、引人入胜的写作技法构建悬念来满足读者的阅读兴趣。罪案文学在经过一段时间的发展之后，已经在读者群体间有了较高的流行程度，并拥有了忠实的读者群

体。罪案文学也依靠该读者群体结成的粉丝群在文学界与社会中产生了较大的影响，并占据了越来越多的文学市场份额。

在获得较好的市场反应或较高的资本认可之后，一部罪案文学作品便拥有了转化成为影视作品的机会。该部作品也变为了依托罪案文学而进一步延展开来的“罪案剧”或“罪案电影”。影视剧与传统小说相比无疑具有更为巨大的影响力、更为广泛的传播范围以及更具现代性的表现手法。罪案剧与罪案电影的社会传播受众群体、社会传播范围都远远超越了单纯的罪案文学本身。依靠影视艺术的社会影响力，罪案剧与罪案电影也更容易激发社会群众的观赏兴趣，并依靠高体量的观看人数产生巨大的社会影响。

以上提到的三种“罪案题材”艺术样式，尤以“罪案剧”受众最为广泛。“罪案文学”在今天多以网络文学的姿态表现出来。网络阅读方式所要求的资源检索能力以及文学自身作为一种文艺形式的阅读门槛会过滤掉一部分素养不足的潜在读者。网络罪案文学作品在出版成为纸质书的过程中也会受到现行审查体制与传统文学对网络文学排斥性的双重影响。进入到出版过程中的罪案文学不仅会削弱其在网络传播过程中表现出来“野蛮生长”的状态。与此同时，因为纸质媒介与网络传媒的区别也会导致原有罪案文学中吸引读者，特别是忠实读者的部分遭到删减。这些都会导致原有罪案文学阅读群体对纸质作品的阅读兴趣大大降低。

“罪案电影”以电影的艺术形式呈现。众所周知，电影艺术不仅有着与文学艺术比肩的鉴赏门槛，也对观影者的经济实力提出了较高的要求。在阅读罪案题材的小说或是观赏电视剧时，许多读者与观众期待的是在一个又一个连接不断的案件中追寻到独特的“爽感”，希望能够满足其猎奇心理，并使他们沉浸其中。而一部罪案电影却受限于时长，往往只能完整地讲述一个案件，并不能够很好地满足观众类似的心理需求。在这种情况之下，“罪案剧”便有了更好的生



存与发展空间。

学界目前对"罪案剧"的定义尚未形成共识。张智华在《电视剧类型》一书中将电视剧类型大致概括为具有共同特征的电视剧所形成的种类；根据长期制作、播出而形成的一些类型特征；人们在电视剧欣赏与审美过程中长期形成的一种心理认同经验。[1]本文认为："罪案剧"是以需要公安机关介入的案件为主要创作对象，通过正反阵营的对立与对抗来表现爱与和平、公平正义等主题的电视剧类型。因其尚在发展阶段，有较多的创新案例来丰富其审美内涵，故审美特征多样，但普遍具有早期公安剧的相关特点：情节上追求跌宕起伏，一波三折；人物塑造力求真实立体，个性鲜明；视听语言强调冲击力并会突破一定尺度。[2]罪案剧可包含警匪剧、警察戏、涉案剧等多种细化剧类[3]。罪案剧也十分强调立足社会现实，具有独特的现实主义审美品格[4]。

从现阶段罪案剧的发展态势来看，罪案剧主要具有以下两方面的优势：一方面，罪案剧能够吸引罪案文学或罪案电影失去的读者与观众，最大限度地留住对罪案题材兴趣、具有欣赏意愿的受众人群。罪案剧的出现能够使观众在较低审美门槛之下，以更少的时间、金钱成本进行娱乐活动。另一方面，罪案剧本身就具有超越罪案文学的艺术价值。考究的故事情节框架，高级的叙事技法以及颇具特色、独特的影像视觉都彰显着罪案剧优质的审美价值与艺术魅力。罪案题材宽广的探讨空间以及深刻且独特的艺术鉴赏范围也都助力罪案剧成为当代社会中不可忽视的影视剧力量。

---

[1] 张智华：《电视剧类型》，北京：北京师范大学出版社，2012 年，第 1 页。

[2] 吴素玲主编，张阿利副主编：《电视剧艺术类型论》，北京：中国传媒大学出版社，2008 年，第 146 页。

[3] 丁莹：《"罪案剧"与罪案剧的本土化——以〈重案六组〉为例》，《新闻天地（下半月刊）》03（2011）：102。

[4] 付李琢：《罪案题材网络剧如何拥有现实主义品格?》，《中国文艺评论》06（2018）：27-35。

一、基督教文化符号的渗入及成因

因为多种复杂原因，基督教文化在当前的中国电视剧中较难得到直接、正面的表现。但就中国当代的罪案剧而言，其发展的过程却难以避免地受到了基督教文化的影响。

罪案剧并非中国电视剧制作行业所擅长的剧种。相对来说，欧美、日韩等发达地区和国家在罪案剧上取得的成就整体上强于中国。在对外开放的大环境下，中国电视剧行业的从业者在罪案剧方面不断向国外先进的制作团队取经，以求中国罪案剧能够取得更加显著的进步。也正是在这样的契机下，基督教文化得到了进入中国当代罪案剧的机会。

基督教是大多数欧美国家的主流宗教。可以说，基督教的宗教生活与欧美国家人民的生活紧密联系，成为了他们生命中的一部分。而日韩两国作为亚洲国家中受欧美文化影响最为深刻的国家，也在一定程度上接受了基督教文化的影响。基督教文化对欧美国家以及日韩国家的影响是多方面的，这份影响自然也体现在了“罪案剧”的创作中：基督教文化或多或少地进入了罪案剧的内容、思想及审美内核当中。

中国的罪案剧制作团队常常向欧美罪案剧制作团队学习先进的制作经验。这导致中国现阶段的许多罪案剧都有可能受到欧美罪案剧的影响。《犯罪现场调查》（CSI：Crime Scene Investigation，美国，2000-2014，共 15 季，首季导演为杰瑞·布洛克海默[1]等）、《铁证悬案》（Cold Case，美国，2003-2009，共 7 季，首季导演为罗克珊·道森[2]等）、《神探夏洛克》（Sherlock，英国，2010-2017，共 4 季，首季编剧为史蒂夫 ·汤普森[3]等）等欧美罪案剧在形式、

[1] 英文名：Jerry Bruckheimer。

[2] 英文名：Roxann Dawson。

[3] 英文名：Steve Thompson。



内容上影响了一批中国罪案剧。其中的典型者有《灭罪师》（2016，导演为五百、杨苗）、《S.C.I.谜案集》（2018，导演为施磊）、《罪案心理小组 X》（2018，导演为周建基、李浩基）、《拆·案》（2020，导演为杨东亮）等。中国的“罪案剧”不仅受着欧美影视剧的影响，还被日韩等国家的罪案剧影响。《信号 Signal》（韩国，2016，导演为金元锡）、《非自然死亡》（日本，2018，导演为冢原亚由子、竹村谦太郎等）、《鬼客：The Guest》（韩国，2018，导演为金弘善）、《窥探》（韩国，2021，导演为崔俊裴）等剧也影响着中国罪案剧的创作，推动着中国罪案剧的创新发展。《骨语》（共 2 季，2018-2022，两季导演均为扈耀之）、《镇魂》（2018，导演为周远舟）、《法医秦明之幸存者》（2018，导演为周琳皓）、《心灵法医》（2019，导演为龚朝晖）等剧都将日韩罪案剧中一些新奇元素化为了己用。

中国的罪案剧起步较晚，且成功的尝试较少。这就导致了中国罪案剧的制作团队不仅仅需要向原生的“罪案文学”要内容，也需要向优秀的“舶来”罪案剧学习情节的构建以及主题思想的表达。中国的罪案剧在借鉴外国罪案剧的过程中，或多或少地也染上了一些基督教文化色彩。中国的罪案剧出现了一些直接的基督教文化要素；同时，中国的罪案剧中也出现了一些基于基督教文化价值观而非法理的罪的宣判；而且，一些《圣经》模式的叙事方式也被引入其中。

中国的部分罪案剧在剧集中使用了基督教文化符号，这些文化符号在剧中发挥了举足轻重的作用。它们既丰富了剧作的画面以及内容，也为其主题思想增添了文化内涵，而且使剧作审美变得更加多样和多元化。值得说明的是，基于中国的国情，中国当代的罪案剧并不能够直接呈现基督教文化的内容。取而代之的是，它们会在意象、符号或者深层次的主题思想中进行指涉。因此，探索中国罪案剧中的基督教色彩时，研究者们需要对罪案剧进行抽丝剥茧式的研究。

中国当代罪案剧中有许多故事场景的布置以及背景的设置直接取材于基督教文化。在一些民国题材的罪案剧中，基督教文化符号在剧中直接且醒目地作为素材或案件发生背景而出现。例如《民国奇探》（2020，导演为张伟克）中第 10 集与第 11 集讲述的“教堂杀人案”就有着十分浓郁的基督教文化的色彩：一位在上海滩传教的基督教教堂的神父被杀害。他被钉死在十字架之上。而且，修女和信徒都成为了这起凶杀案的嫌疑人。这起案件讨论了宗教尊严的正统性，制作团队也借此对宗教组织内部的结构提出了质疑。随着探案的不断进行，剧作告诉观众：教徒的宗教信仰是否虔诚、教堂内部的权力斗争等诸多因素都可成为凶手的作案动机。从表面上看，这只是一起单纯的凶杀案。深挖导演和编剧的创作意图后，人们不难发现，剧集也通过这一起“教堂凶杀案”从侧面探讨了宗教的意义，以及宗教所代表的唯心主义与现实世界面向的唯物主义之间的分歧。

在罪案剧中直接涉及基督教文化内容的剧作，不仅只有《民国奇探》。《唐琅探案》（2010，导演为何洛、罗刚）、《煮妇神探》（2016，导演为吴锦源等）、《绅探》（2019，导演为邓科）等罪案剧也都将故事背景设置在民国时期。这些剧作不约而同地都出现了与《民国奇探》中“教堂杀人案”类似的案件，使神父或修女等基督教文化符号成为罪案要素。除此之外，罪案剧在讲述案件之外，也对基督教文化的意义进行了思考。精彩的故事和深刻的思想有力地推动着罪案剧的发展。从这些例子看来，诸如教堂、教会、神父、修女等基督教文化符号在中国罪案剧中的出现并非个例，它们成为了许多中国罪案剧制作团队喜欢选用的重要故事元素。

基督教文化中的“神父”“修女”“教堂”等符号之所以能够如此频繁地出现在民国背景的罪案剧中，与民国时期的社会环境息息相关。民国时期的中国处在一种内乱与外侵联合作用的巨大张力中。当时中国境内存在着许多“租界”，在上



海、天津、汉口等地甚至有多处租界。在租界之内，外国人可以建立教堂、福利院，并进行传教、救济等工作。基督教慈善团队在教义的引导下，积极、广泛地参与社会福利输送，为弱势群体提供帮扶[1]。这也导致了基督教信徒所创办的福利院在相当一段时间之内成为了华夏大地之上的福利场所。从这种历史背景中可见基督教文化在特殊的历史时期内对中国产生的影响。这也是民国题材罪案剧与基督教文化之间有着密切关联的重要原因。

除了"神父""修女""教堂"等外显的基督教文化符号，在中国当代罪案剧中还出现了许多隐性的基督教文化符号。基督教文化中存在有较多二元对立的事物，如上帝与恶魔，天堂与地狱，光明与黑暗等。这些事物被认为是基督教文化中的"对立双生"之物[2]。这类"一体双面"的"对立双生"的事物和观念也在一定程度上影响到了中国罪案剧的内容与形式的构建。

中国罪案剧立足现实，关注社会生活，具有宣扬善良、警示罪恶的现实意义。它们在剧集中构建了出了一个安全、法治、公平、人人向善的理想社会。许多中国当代罪案剧在叙事上包含着正义与邪恶；清白与有罪；自私与无私等"双生对立"的观念。这种观念与基督教文化中的"对立双生"观念十分契合。除了在思想层面上设置具有"对立"性的多元思想之外，许多"罪案剧"在人物塑造上直接设置了"双生"人物，如《白夜追凶》（2017，导演为王伟）、《燃烧》（2020，导演为陈育新）、《黑色灯塔》（2020，导演为史赫然等）等。

在《黑色灯塔》中，"乔雅"与"乔诺"这一对双胞胎姐妹作为"对立双生"的人物而存在。妹妹乔诺接受在姐姐乔雅的请求下，代替乔雅去法院成为了一名实

[1] 吴限红，高鉴国：《基督教与西方社会服务的契合、冲突与重构》，《华东理工大学学报（社会科学版）》36（01）（2021）：109。

[2] 张沛华：《西方"双生"题材戏剧研究》，硕士学位论文，云南艺术学院戏剧与影视学，2017 年，第 29-30 页。

习书记员。乔雅作为正义秩序守护者，解决了一个又一个案件。而在这个过程中，她怀疑乔雅可能会是一桩案件的嫌疑犯。作为双胞胎，她们二人站立在了彼此的对立面。乔诺属于社会天平中始终维持着正义的一方，而她的姐姐乔雅却可能破坏社会公平正义的天平，居于正义的对立面。中国罪案剧的情节多以“法”为解决罪案的核心。法律天平的两端分别是正义代表和犯罪分子。罪案剧中常常让正义的一方运用法律惩恶扬善。法律是善与恶的裁判者，是帮助正义战胜邪恶的利器。[1]而“法”便连接起了“双生对立”的两方。法律寄托着罪案剧对“双生”的情感价值判断，同时，法律也为现实生活中的“对立”提供最好的解决方式。宗教或许会提出问题，也会影响现实生活，但人们需要在宗教之外找到适应现实生活最好的方式。通过“法律”的手段使得社会维持公平与正义便是中国罪案剧所提出的解决办法。

中国的罪案剧常常会通过双胞胎的人物关系、带有血缘关系的兄弟姐妹、或是一个人的双面性（有评论者也称为双重人格）来实现“对立双生”观念的构建，以表现“光明”与“黑暗”的对抗。虽然在中国传统文化或现代法治观念中研究者们也能找到“对立双生”的类似说法，但不能否认的是，中国罪案剧在接受国外文化影响的过程中受到了基督教文化中的“对立双生”观念的影响。所以，“对立双生”观念在中国罪案剧中的表现，仍可视为基督教文化对中国罪案剧的影响。这种影响通过对立人物的双生设置而展现出来。

中国罪案剧中的基督教文化的符号大多能够正面地出现在电视剧的叙事画面中。无论是民国背景罪案剧中“教堂”“神父”“修女”等要素，还是当代都市罪案剧思想层面的正邪对立或人物构建上的“对立双生”属性，都是基督教文化在中国罪案剧当中明显存在的表现。从这些基督教文化符号看来，中国当代罪案剧已经表现出来了对欧美以及日韩罪案剧的借鉴以及对基督教文化的接受，已然

[1] 郝建：《中国电视剧:文化研究与类型研究》，北京：中国电影出版社，2008 年，第 260 页.



形成了中国罪案剧与基督教文化的事实联系。

二、基督教文化意象承担多种叙事功能

中国罪案剧在使用一些基督教文化符号之余，也同样运用到了脱胎于基督教文化的基督教文化意象。基督教文化意象不仅客观带有基督教文化的色彩，还兼具着中国罪案剧创作团队的主观精神。与基督教文化符号相比较，这些意象在剧中更加不易察觉，创作团队所使用的技法也更加高级。

"吸血鬼"在中国当代罪案剧中显得非常特别。它具有宗教文化与传奇的色彩，也有着"卟啉病"的专业医学解释[1]。神秘的宗教色彩与具有科学根基的可解释性使得"吸血鬼"这一意象经常在中国当代的罪案剧中出现："吸血"有时成为重要的犯罪动机；"吸血鬼"有时成为罪案的始作俑者。

有学者指出吸血鬼原型与基督教传说密不可分：亚当和夏娃之子该隐在杀弟之后，上帝便对他进行了诅咒。该隐离开了米那，去往伊甸东边的挪得之地。而后，该隐在流亡到红海之时，遇到了被称为"夜之魔女"的莉莉丝。在那里，他学会了通过鲜血使用魔法与力量的神功。而在上帝惩罚该隐时提出的"凡杀该隐的，必遭报七倍"誓约之下，该隐又拥有了"永生"的能力。而"永生"与"需要献血来实现魔法力量"这样的特点都是符合当下"吸血鬼"的特征，"该隐"也成了"吸血鬼"的始祖人物。[2]

如果关于"吸血鬼"的论述只停留在基督教传说与《圣经》故事中，那么"吸血鬼"只会停留在一个让人质疑真假、思考其是否真正存在的层面。而在 14 世纪，也就是欧洲的中世纪时期，基督教教会对民众公开宣称他们确认有吸血鬼

[1] 姜雪，颜晓川：《解读吸血鬼文化的历史演变》，《东北大学学报（社会科学版）》14（01）（2012）：91。

[2] 邹艳：《英美恐怖电影的宗教原型解读》，《电影文学》08（2017）：55-56。

的存在[1]。这使得吸血鬼具有了强烈的现实性。

在中国的罪案剧中，“吸血鬼”被蒙上了特别浓厚的神秘色彩。从某种角度看，中国民众接触“吸血鬼”这一形象多来源于宗教文化中的恐怖故事或欧美影视作品。这种自然的文化隔阂使中国观众对“吸血鬼”产生了一定的恐惧感。这样的情感因素会影响到“吸血鬼”类型的人物在中国罪案剧中的出场，也会影响剧中人物、剧外观众的感情。借助于观看罪案剧，人们具有了从“害怕恐惧”转向“正确认识”，继而再进化为“勇敢缉凶”的情感变化过程。相较于欧美剧集中完全承认吸血鬼的存在，或是像电影《暮光之城》系列（美国，2009-2012，共四部，首季导演为凯瑟琳·哈德威克[2]）那样直接让吸血鬼成为影视作品主角，中国的罪案剧希望的是为观众清理知识盲区。观众的心目中对“吸血鬼”之类“超自然”事物的恐惧需要被正面认识且破除，而“卟啉病”的科学解释与最后作为凶手的“吸血鬼”被警方捉拿归案都较为符合中国现阶段所倡导的科学价值观。

一般而言，中国的罪案剧希望将公众社会塑造成为一种为公平公正的模样。剧中的警方与公检法队伍之中通常不能出现反派人物，且所有在剧集中的案件都必须得到解决。在罪案剧中有较多的细节都在暗示这样的一种整体向善、充满希望的氛围。许多罪案剧选择故事发生点名称便是一处隐藏较深的基督教文化意象——许多罪案剧将“绿藤市”作为剧集发生的城市背景，如《十日游戏》（2020，导演为臧溪川）、《非常目击》（2020，导演为杨苗）、《在劫难逃》（2020，导演为五百）、《扫黑风暴》（2021，导演为五百）、《致命愿望》（2021，导演为杨苗）等。

“绿藤”即“常春藤”，它在基督教文化中有着重要意义。常春藤是基督教文化

[1] 姜雪，颜晓川：《解读吸血鬼文化的历史演变》，《东北大学学报（社会科学版）》14（01）（2012）：91。
[2] 英文名：Catherine Hardwicke。



中较为重要的意象，象征着生命永存[1]。中国罪案剧中的"绿藤市"带有着明显的虚构意味。紧承基督教文化中绿藤所象征着的"生命永存"意义，"绿藤市"的城市命名像是在思想层面设计的一个巨大仪式场地。创作者们希望对所有在罪案当中逝去的生命致以纪念与哀悼。他们也希望受害者能够在肉身死去之后，精神上仍然能够以"在场"的状态见证凶手或者作恶者被警方缉拿归案。

所谓"文以载道"，好的电视剧必须具有一定的社会价值，向社会、观众传递正能量。罪案剧一方面能够在无形之中震慑潜在的犯罪分子，以高效、绝对的案件侦破率来降低犯罪率；另一方面，罪案剧也在推动社会良好风气的形成过程中发挥着重要作用。罪案剧与人及社会紧密相连。无论是"杀人案""涉黑案""涉毒案"还是"诈骗案"，都是人在误入歧途后做出的罪恶行为。在罪案剧中，"绿藤"引导观众重视人的本质和人的生命。"生命永存"是对一切生命的美好祝愿。罪案剧敬重生命的态度引导观众进一步关注生命的本质，对观众产生着潜移默化的影响。

罪案剧的创作团队通常会将"邪不压正"、正义终将战胜邪恶作为剧集的核心观念。维持社会秩序不被破坏和法律的神圣不可侵犯是罪案剧的终极主题[2]。无论剧情如何曲折离奇，也不管悬疑设置得如何巧妙深奥，在故事的结尾一定是正义一方获得了胜利。这既满足了人性深处对美好的期盼，也符合社会的主流价值观。[3]如果这一切并不成立，或者说"正不胜邪"、邪恶能够打败正义，那么整个社会将会处在不安和恐慌的氛围之中。[4]这便是"绿藤"作为罪案剧中常见的城市命名所具有的象征意义。

---

[1] 李雪梅：《圣经原型批评视角下的〈最后一片叶子〉》，《山西高等学校社会科学学报》26（05）（2014）：97。

[2] 许睿迪，张文东：《美国罪案系列剧叙事策略探析》，《长春师范大学学报》36（09）（2017）：199。

[3] 苗棣、李黎丹：《正义的狂欢——电视侦破剧的文化思考》，《电影新作》03（2004）：16-18。

[4] 郝建：《中国电视剧：文化研究与类型研究》，北京：中国电影出版社，2008 年，第 266 页。

在原始的宗教文化意义之外，基督教文化的意象在中国罪案剧中也印染着创作团队强烈的独立、自由、自主的色彩。创作者在享受电视剧这门艺术形式提供的较大自由空间时，他们也通过积极创新使得基督教文化意象更贴切中国的社会和国情。

三、结构模式和主题中可见基督教文化的影响痕迹

从宏观层面来说，中国的罪案剧更多流于"罪案"本身。这种回归到"罪案"本身的电视剧叙事推动中国当代"罪案剧"呈现出了不同于外国罪案剧的审美价值与艺术魅力。

《十宗罪》（2016，导演为李东勋）是中国罪案剧中具有典型意义的一部作品。《十宗罪》[1]原著小说的作者是蜘蛛。蜘蛛有着一定的基督教文化修养，同时，他在写作中也明确表露出了基督教文化意识。他在《十宗罪》系列的小说作品中，经常会选用《圣经》中的一些话语或基督教信徒的作家、思想家的名言警句、哲思来作为一个章节的引语，为小说增添宗教文化色彩。在《十宗罪》系列小说第一部的第六卷《精神病院》中，蜘蛛更是直接地将基督教文化的有关内容带至台前。"《亚西西的圣方济各》""德兰修女""传道会""传教""主""上帝""天使""耶稣基督""造物主""圣诞节"等与基督教文化有关的元素均出现在读者眼前。电视剧《十宗罪》作为改编自同名小说的电视剧，也在剧集中表现出来深浅不一的基督教文化色彩。

从《十宗罪》的命名来看，其中的基督教文化色彩已经显而易见了。当"十宗罪"三个字映入读者或观众的眼帘，基督教文化中的"七宗罪"是相对轻易地能够被联想起的。七宗罪所指代的"傲慢、嫉妒、暴怒、懒惰、贪婪、暴食、色欲"是七种不同的罪名，但是"十宗罪"的指向却是一部小说中十个迥异的凶杀案集

[1] 蜘蛛：《十宗罪》（前传，第 1-6 卷），长沙：湖南文艺出版社，2011-2015 年。



合。这种仿照"七宗罪"来为小说命名的方法，属于"换意命名"。它既能够让"十宗罪"的小说名耳熟能详，激发读者的阅读兴趣，又使得小说增添了可以感知的宗教文化色彩。

《十宗罪》的小说原著使用的是"单元叙事"，电视剧《十宗罪》也对此有所继承。"单元剧模式"是国外"罪案剧"中较多运用的一种叙事模式。所谓的"单元剧模式"，即构建一个人物层面的主线，但剧集整体并不仅仅只讲述一个整体性的案件，而是选择讲述多个独立成单元的案件。它们通常在一集或数集内完整地讲述一个案件的发生与侦破过程，但整个剧集的多个案件的内在逻辑又存在着根本性的联系。这样的一种叙事过程与影像表达与基督教文化典籍《圣经》的叙事模式十分相似。

单元内部是封闭完整的集中叙事。[1]"单元剧模式"叙述在罪案剧中使用的好处在于能够帮助作品建立起一个完整、完善的世界观，并且不至于使得作品的叙事过于累赘、重复，不会导致观众失去观看的耐心。《圣经》所采用的分时间、成章节、区分类别以及区别话题的写作方式，可视同为当今所流行的"单元剧模式"的早期模板。《圣经》甚至为如今的单元剧模式确立了更高规格的规范。在《圣经》这样一部绝对"经典"的引领之下，基督教为教徒们构建起了一个宏大、完整、规范的世界观。《圣经》不仅仅系统地解释了世界的起源、形成和发展，也为后世的基督教信徒们确立起了他们生时与死去世界的方方面面。此种叙事模式之所以能够在欧美罪案剧中得以创建，基督教文化的影响在其中发挥了重要作用。单元剧叙事模式在中国当代罪案剧中也屡见不鲜了。中国当代罪案剧对单元剧模式的接纳与运用，也从侧面表明基督教文化对中国罪案剧产生了较为深远的影响。

---

[1] 郭子辉、谢安琪：《融媒体视域下单元剧的创新叙事和时代表达——重大题材时代报告剧<功勋>的启示》，《中国广播电视学刊》02（2022）：30。

在使用单元剧模式讲述案件的同时，电视剧版《十宗罪》也将基督教文化的“罪”观念进行了极大限度的彰显。这进一步向观众揭示了基督教文化中“罪感文化”对当代中国罪案电视剧的影响。“罪”的意识不仅是基督教文化理论的根本，它同时也与感性主义、理性主义一道构成了西方人性理论的传统。[1]有学者指出：“罪感的意向性质首先是生命因忘恩负义引起的沉沦感。在罪感中主题心智感到自身丧失了存在的依据，生命坠入深渊的黑暗，进而感到必得赎回自己的生命依据。”[2]在此基础之上，罪感的意识可以被认定为根植于人们对生命走向负面的极端的沦落；而对罪感的救赎，实质上是对生命真正的敬畏。既然人在生命的体验中有了强烈的罪感意识，那么就必定要认罪、赎罪[3]。而赎罪观的文化源头便来自《圣经·旧约》[4]。在法治社会，人们无论是主动赎罪还是被迫赎罪，都需要借助政府机关的介入才能得以实现。这在罪案剧中体现为依靠公、检、法的力量对犯人与犯罪行为进行审判。

依照李泽厚的说法，中国文化是一种典型的“乐感文化”，这是一种完全不同于西方“罪感文化”的文化。这种属于汉民族的无意识的集体现象使得中国人相对缺乏所谓的罪恶感。在早些时候，“罪”的概念在中国并不普遍。根据荀子所提出的“性恶论”以及中国自古以来诸如“作恶多端”“无恶不作”等成语的使用也可以看出，中国文人在“罪”与“恶”这两个同属贬义且指向“坏事”的词语之间会更倾向于使用“恶”。而在涉及需要警方参与的事件中，中国早期罪案剧也更倾向使用诸如“案件”这样的法理性词汇来表述。21 世纪初期，中国播出的罪案剧，如《命案十三宗》（2000，导演为高群书）、《重案六组》系列（2001-2011，共四部，首部导演为徐庆东）、《案发现场》系列（2004-2010，共三部，首

[1] 崔宜明：《道德哲学引论》，上海：上海人民出版社，2006 年，第 49 页。
[2] 齐宏伟编：《目击道存：欧美文学与基督教文化》，大连：辽宁教育出版社，2009 年，第 36 页。
[3] 李巧玲：《改造中的知识分子——谈知识分子的罪感意识》，《社会科学论坛》09（2003）2003：60。
[4] 李莹：《赎罪主题书写的兴起与局限》，《人文杂志》08（2017）：125。



部导演为闫宇彤）等，都更倾向于使用“案”一词。在历史传统以及中国早期的罪案剧中，“罪”的使用优先级并不高。而到了今天，“罪”的之所以能在中国被接纳并且使用的原因在于“罪感”作为一种人类普遍存在的情感状态，它也与人的生命、生活以及人类文化紧密相连。它真实存在于每一处人活动过的地方，以及人类留下痕迹的场合，这导致“人类所有文化形态均难以逃脱被罪所污染的命运。”[1]当然，这也与今天中国的对外开放程度以及中国罪案剧向欧美、日韩罪案剧借鉴发展等原因密不可分。

而自《十宗罪》在网络上产生较大影响，甚至改编至影视剧之后，中国当代罪案剧更多地使用上了基督教文化的“罪”的概念，如《心理罪》系列（2015-2016，共两部，首部导演为五百）、《无证之罪》（2017，导演为吕行）、《原生之罪》（2018，导演为叶伟民）、《猎罪图鉴》（2022，导演为邢键钧）等。《原生之罪》的命名可谓这一系列使用“罪”作为剧名的罪案剧中受到基督教文化影响最为巨大的一部作品。“原罪论”起源于基督教的教义学说，认为“人生来就是有罪的，后天是一个赎罪的过程”。在当代社会流传最广，被教徒接受最深远的关于“原罪论”思想是来自神学家奥古斯丁的理论。他认为人对上帝的“不顺从”或“不顺服,这一不顺服导致了处罚”[2]，这些处罚便成了人的原罪。有研究者指出，如果将整个原罪叙事判定为从本质上揭示了人的原罪的话,那么,这一界定就必须是不仅仅能为相应的信仰群体所接受,而且也是能为该信仰群体以外的人群所接受的。[3]而《原生之罪》的案件组织以及叙事逻辑也是依靠每个人与生俱来所带有的“罪感”来叙述案件的。他们的作案动机，已经超过传统的因“七宗罪”而引发的动机，更是与每一个“有罪者”生来就会具有、存在于客观有罪的

[1] 刘宗坤：《原罪与正义》，上海：华东师大出版社，2006 年，第 57 页。

[2] [美]阿尔文・普兰丁格：《基督教信念的知识地位》，邢滔滔、徐向东、张国栋、梁骏译，北京：北京大学出版社，2004 年，第 233 页。

[3] 刘光耀：《原罪论：对于圣经原罪叙事的论析》，《西南民族大学学报（人文社会科学版）》34（08）（2013）：61。

环境中息息相关。基督教的“赎罪”观念也被推广进入《原生之罪》中，为“救赎”本身找准了一个宗教与法律的平衡点。“赎罪”观也完善了剧集的道德逻辑，增进了剧作的宗教文化氛围。

罪案剧的小说原著中浓郁的基督教文化色彩使得中国当代罪案剧具有了一定的基督教底色。“单元剧”叙事模式的成为中国罪案剧的流行模式。“罪感文化”在中国罪案剧中发挥着重要作用。种种迹象表明，中国当代罪案剧与基督教文化有着十分密切的渊源关系。基督教文化中的“罪感文化”虽然隐藏在中国罪案剧的深层，但其影响却十分深远。从侧面看来，“罪感文化”也成了中国罪案剧中不可或缺的思想、道德以及情感的支撑。而且，它同时也作为审判逻辑在审判环节发挥着作用。也可以说，源于基督教文化的“罪感文化”帮助人们抹去了不同文化之间的界限，它甚至能够影响到人们思想深处的思考。

结语

基督教文化可以通过符号、意象以及“罪感文化”等形态在现阶段发展势头正猛的罪案剧中展现影响。这既是中国当代罪案剧在不断探索中实现发展的一条路径，也是全球影视行业交流日益密切的必然结果。虽然中国的传统文化与西方基督教文化之间有着十分明显的区别，但恰恰是这份差异性与异质性使得跨文化借鉴成为可能。[1]中国罪案剧的创作团队接受了基督教文化的影响并在罪案剧中进行了本土化的改造。这使得中国当代罪案剧有了超越剧作本身而存在的深层精神内涵、形而上层面的思想艺术价值和深刻的现实意义。

随着影视行业的不断发展，中国电视剧制作的技术不断精进，制作团队也日益专业化。今天观众们所欣赏到的罪案剧与早期同类型的剧作相比已有了很

[1] 陈树林：《基督教对中国社会转型的文化价值》，《学术交流》12（2009）：6。



大变化，新元素的融入也成为吸引观众的利器。[1]中国当代的罪案剧不能满足于已取得的成绩，它们需要有更好的发展。若要实现可持续发展的目标，中国当代罪案剧就需要拥有更多属于自己的特色。如何在借鉴国外罪案剧的成功经验之后实现自我的超越？这是下一个阶段中国罪案剧制作团队亟待解决的问题。更长远的路，需要影视行业的从业者与研究者继续实践与探索。

参考文献

[美]阿尔文.普兰丁格：《基督教信念的知识地位》，邢滔滔、徐向东、张国栋、梁骏译，北京：北京大学出版社，2004 年。

崔宜明：《道德哲学引论》，上海：上海人民出版社，2006 年。

付李琢：《罪案题材网络剧如何拥有现实主义品格?》，《中国文艺评论》2018 年第 06 期，第 27-35 页。

李莹：《赎罪主题书写的兴起与局限》，《人文杂志》2017 年第 08 期，第 125-128 页。

连东，张喜爱：《基督教的传承与变异》，北京：社会科学文献出版社，2012 年。

刘光耀：《原罪论:对于圣经原罪叙事的论析》，《西南民族大学学报（人文社会科学版）》2013 年 34（08）期，第 60-66 页。

刘宗坤：《原罪与正义》，上海：华东师大出版社，2006 年。

[1] 陈文：《浅析当代罪案剧的新元素》，《电影文学》22（2013）：26-27。

苗棣,李黎丹：《正义的狂欢——电视侦破剧的文化思考》，《电影新作》2004年第03期，第16-18页。

齐宏伟编：《目击道存：欧美文学与基督教文化》，大连：辽宁教育出版社，2009年。

吴辉，张志君：《电视剧社会学》，北京：北京广播学院出版社，2002年。

吴限红，高鉴国：《基督教与西方社会服务的契合、冲突与重构》，《华东理工大学学报（社会科学版）》2021年第36（01）期，第109-118页。

许睿迪，张文东：《美国罪案系列剧叙事策略探析》，《长春师范大学学报》2017年第36（09）期，第198-200页。

张智华：《电视剧类型》，北京：北京师范大学出版社，2012年。

赵林：《罪恶与自由意志——奥古斯丁“原罪”理论辨析》，《世界哲学》2006年03期，第77-85页。

蜘蛛：《十宗罪》（前传，第1-6卷），长沙：湖南文艺出版社，2011-2015年。



On Chinese Contemporary "Crime Drama" and Christian Culture

CHEN Weihua, QU Zizheng (Hunan University)

Abstract: As a special type of TV drama, "crime drama" occupies an important position in the current TV drama market in China. Chinese "crime dramas" are more or less influenced by Christian culture in the process of development. The relationship between Chinese contemporary "crime drama" and Christian culture can be seen from the performance of Christian cultural symbols, images and "guilt culture" in Chinese crime dramas.

Keywords: Crime Drama, Christian culture, Symbols, Imagery, Culture of Guilt

Journal for Research of Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 2325-9914

基督教素食主义的理论与实践图景：基于沙县、厦门基督复临安息日会的访问与观察

高静（福建省民族与宗教研究所宗教研究室）

摘要：这份研究报告展示了福建沙县和厦门市基督复临安息日会坚持和倡导素食传统的案例。介绍了安息日会所倡导的基督教素食主义的思想来源以及怀爱伦的重要观点。重点观察了沙县和厦门的部分安息日会信徒是如何理解和实践素食主义的。沙县安息日会信徒以沙县小吃闻名全国的优势为基础，开发和推广沙县素食小吃；厦门的团队以鼓浪屿安养度假的环境优势经营疗养院。田野调查的个案访谈记录了那些接受基督教素食主义生活理念者的经历和感受，他们认为，基督教和素食主义确实给他们的健康带来了好处，这表明素食主义疗法对有健康问题的人更有吸引力。当然，这些案例并不全面，只是提供了一个可供参考的视角。

關鍵詞：基督教安息日会、怀爱伦、素食主义、沙县、厦门

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202306_(20).0013

部分基督徒有吃素的传统似乎很多人都不了解，相较于对佛教素食传统的认知，社会大众长期以来很少关注到基督教素食主义的现象。世界宗教与素食主义之间的确有着极大的关联，从佛教来说，尊重生命是素食一个很重要的观念，而对基督教素食主义者来说，吃素不但是出自上帝最早的安排，也是保持



健康的最优选择。基督教中确有一些宗派流传着倡导素食的宗教传统，基督教素食主义的这一传统也已经有着相当长久的历史了。当然，这一传统离不开《圣经》这一基督教最重要文本当中所传达出的规训，也有一些神学家、使徒对基督徒食素的诠释和注解，但真正将食素作为基督教徒应当遵循的食物禁忌来隆重推广的，应当是基督复临安息日会（以下简称安息日会），该基督教派历史上的重要人物怀爱伦对此贡献卓著。建国后，我国虽已取消了在华各宗派的教派名称，实现了基督教内部的大融合，原基督复临安息日会的教派名称已经不再使用，但其宗教的信仰传统继续保留了下来，并在自身信仰与理论的基础上形成了颇有特色的基督教素食主义实践形态，福建沙县“回归伊甸园”健康团队、厦门美华疗养院团队正是其中的代表。

一、基督复临安息日会与基督教素食主义

（一）基督复临安息日会

基督复临安息日会源于美国的基督复临运动，威廉·米勒耳在钻研圣经后得出结论，世界将于 1843 年的某时结束，在第一次预言失败之后，他又重新确定了 1844 年的某天，希望再次破灭后，一些仍然坚定相信的人们留了下来，成为了复临安息日的创始人，并经过不断的研究和修正，逐渐形成了自己的理论体系，成为他们所共同倡导的神学观点。1860 年信徒开始采用基督复临安息日的名称，遵守每周第七日为上帝圣日并坚信耶稣快要复临，安息日会区别于主流教会的重要特征是周六守安息日，以及认定保持健康是信仰责任的一部份。教会出版机构于 1861 年组建，全球总会于 1863 年正式成立。贝约瑟、怀雅各和怀爱伦是继承复临运动、创建基督复临安息日会的人中最杰出的三位。贝约瑟倡导和实践健康生活并得以长寿，怀雅各和怀爱伦共同生活 35 年，献身安息日会的传道工作。怀氏夫妇正是因为接受了米勒耳的观点而被逐出了原来的教会，怀爱伦曾经 2 次看到异象，在结合自己查经考证的基础上，确定了自己

要采取的立场。夫妇二人花了大量的精力出版小册子和报刊，1863 年，怀爱伦在一次有关健康的异象以后，明白了身体健康与灵性的重要关系，后来她认为这是上帝的指示：教会应创办一机构来照顾病人，传授健康生活的方法，于是在 1866 年创办了西部卫生改革院，后来改成伯特克里疗养院。到 1915 年怀爱伦去世时，基督复临安息日会在组织上已趋成熟，在世界各地兴办了学校、医院和诊所，给广大人群带来医疗和卫生教育。[1]

复临信徒所从事的传道服务工作与教会机构紧密配合，最早的服务组织于 1904 年在美国田纳西州纳什维尔附近成立，拥有学校、医疗机构、健康食品加工厂和印刷机等，并逐渐向美国南方发展起来。复临安息日会的信徒不但经营素食餐馆，还在其他国家开设水疗和推拿的诊所。医疗工作一直是该会的工作重点，他们认为身体和灵性有密切的关系，健康的身体有利于灵性的成长。因此，保持健康以及健康教育和疾病预防，都是宗教的一部分。伯特克里疗养院里的人们通过健康饮食、锻炼、按摩和水疗法以及属灵活动提升身体的能力。到 1998 年，复临安息日会已在全球开办 162 所医院和疗养院，102 个私人疗养院和老人院，361 个诊所和门诊部。[2]基督复临安息日会的信徒从 I870 年的 5440 人，增加到 1998 年的 1 千多万人。1900 年时，仅 17%的信徒在北美洲以外，到了 1998 年，已有 91.23%的信徒在北美以外的国家里，[3]美国大约有 50 万信奉基督教的素食者。1907 年，福建安息日会奠基人郭子颖和美国安息日会环球总会传教士安理纯在厦门鼓浪屿联手成立基督复临安息日会闽南区会，1920 年安息日会传入福州，闽北区会成立。据基督教三自爱国会 1963 年统计，全省有宗教活动的基督教堂 225 座，其中基督复临安息日会有教堂 15 座，福

[1]基督复临安息日会：基督复临安息日会简介，http://www.zgaxr.com/book/002/017/2.htm

[2]基督复临安息日会：基督复临安息日会简介，http://www.zgaxr.com/book/002/017/2.htm

[3]基督复临安息日会_在线百科全书查询，

https://baike.supfree.net/get.asp?id=%BB%F9%B6%BD%B8%B4%C1%D9%B0%B2%CF%A2%C8%D5%BB%E1



州大根路福音堂是福建省安息日会最大的教堂，原为安息日会闽北区会所在地，开办三育学校，现教堂已迁建。[1]记载中未查阅到该会在闽开办有医疗机构或疗养机构，与其他宗派相比，福建复临安息日会属于规模和影响力都比较有限的小教派。

（二）基督教素食主义的神学解释

基督教素食主义的渊源却由来已久。一些基督徒相信素食是上帝的教导，对于应当吃什么样的食物，《圣经》中有很多地方都不断的提到。如在《创世纪》中有："神说，看哪，我将遍地上一切种子的菜蔬和一切树上所结有核的果子，全赐给你们作食物。至于地上的走兽和空中的飞鸟，并各样爬在地上有生命的物，我将青草赐给它们作食物，事就这样成了"，"带有生命的肉，其生命的象征就是鲜血，不应该食用"等记载，这是《圣经》中最早的有关食物问题的经文。又如《诗篇》中说"他使草生长，给六畜吃；使蔬菜生长，供给人用，使人能从地里得食物"。写于 3 世纪的犹太教艾赛尼派经典《和平福音书》载："记住要从上帝的餐桌上取用食物：餐桌上有植物的果实、土地上生长的谷物和蔬菜、动物的乳汁和蜜蜂酿造的蜂蜜。除此之外任何东西都是撒旦的食物，它们将带来罪恶和导致死亡的疾病。而你从上帝的餐桌上取用的哪些食物将为你的身体带来力量，使你年轻，疾病永也不会来困扰你……所以，你的一生都要从我们地球母亲的餐桌上取物。"[2]《饮食超越》的作者斯蒂文·罗森指出一种宗教越古老，它就越接近于素食主义基本原则，对所有生物的慈爱是一条最基本的宗教教义，但随着时间的流逝，这条教义已经渐渐消失。既然一开始上帝赐予人的食物中并没有肉，那为何后来却开始食肉呢？公元 4 世纪的基督教权威海尔罗米马斯认为："到大洪水为止，食用动物肉的行为都闻所未闻，是自从大洪

1.福建省地方志编纂委员会编：《福建省志·宗教志》，厦门大学出版社，2014 年 12 月，第 512、564 页。

2. [美]乔尔乔·契尔凯蒂，许诗焱译：《基督教与素食主义》，载[美]罗宾斯：《素食有理》，宁夏人民出版社，2008 年 5 月 1 日，第 202 页。

水之后，塞进自己的嘴巴人们就开始将散发着恶臭的动物肉塞进自己的嘴里，就如同他们把鹌鹑扔给沙漠中那些抱怨不休的好色之徒。耶稣基督在适当的时刻又出现了，他立即结束了这种野蛮的做法，所以我们现在食用动物的肉是不被允许的。"[1]对于很多基督徒来说，最主要的障碍来自于他们认为耶稣基督吃肉，并且在《新约》有很多地方都涉及到肉食，一些神学家和《圣经》研究学者研究认为，这是词汇翻译中的错误。如 Richard Angelin 分析认为被翻译为"肉食"的单词在希腊文中通常指的是食物，而不一定包含动物肉食的含义。[2]查尔斯·P·瓦克拉维克所著的《耶稣基督的素食主义》，从天主教的早期创立者们、犹太历史学家约瑟夫斯以及犹太教哲学家菲罗等人的著作中找到很多历史证据，证明耶稣基督和他的门徒不仅是素食主义者，而且他们还将素食主义的做法传授给他们的追随者。瓦苏·默尔蒂在《宗教间相互理解指南》一书称，他有证据证明最早的基督徒都是素食主义者。早期基督教有明显的禁欲思想，《旧约》是犹太教经文，犹太教的素食观对早期基督徒素食观的直接影响。如德尔图良等早期基督教教父们就是素食者，在饮食上有严格的自我约束和自我控制。[3]在林恩·贝里的名作《著名的素食主义者与他们最钟爱的食物》一书中，他也将耶稣基督也包括在伟大的素食主义者行列中，尽管显示耶稣基督素食习惯的证据大多来自人们的推测，但是这些证据无疑是为基督教素食主义提供了神学上的解释。创世之初上帝允许人吃素，但在大洪水后又允许人吃肉，这也可以理解为是回到伊甸园美好生活的一种自我设限，因他们相信上帝的本意是要求其信仰者吃素的，正如《箴言》所说："吃素菜，彼此相爱，强如吃肥牛，彼此相

[1] [美]乔尔乔·契尔凯蒂，许诗焱译，《基督教与素食主义》，载[美]罗宾斯：《素食有理》，宁夏人民出版社，2008 年 5 月 1 日，第 204 页。

[2] Richard Angelin: An Exegesis of "Meat" in the New Testament ; https://www.all-creatures.org/discuss/svtmeat.html，访问时间：2023.06.08。

[3] [美]乔尔乔·契尔凯蒂，许诗焱译：《基督教与素食主义》，载[美]罗宾斯：《素食有理》，宁夏人民出版社，2008 年 5 月 1 日，第 201 页。



恨。"不论是犹太教的先知还是耶稣基督及其门徒还是早期修道院的隐士，都遵守不杀生戒律，终生茹素。自古以来犹太教、基督教中都有坚持素食的派别，如犹太教的艾赛尼派、纳左里安派、特拉菩提派，基督教的诺斯替派、马吉安派等。[1]从理论上说，饮食当中戒除动物的做法尽管不是终极目的，却完全有可能是一个全新的起点，这种做法还有可能在重建我们与地球之间的关系当中起到非常积极的作用。

（三）怀爱伦的健康理论

怀爱伦著作中涉及到健康饮食的有：《今日的生活》《医疗布道和健康教育的呼召》《医药布道论》《论健康食品》《饮食证言》《论饮食》《论节制》《健康生活》《健康呼召》《基督徒节制和圣经卫生》等等，在这些小册子中，她系统的阐述了饮食、生活方式与健康的关系，其中有许多摘录，是来自不同医师和其他对健康改良原则感兴趣之人的作品。书中含有卫生处方，还提示了水作为一种疗法的使用价值，进一步强调了酒精、烟草、茶和咖啡、香辛料和其它刺激品及麻醉品的有害影响。

1、饮食与宗教道德

怀爱伦将人对自己身体和生命的看顾，看作是荣耀上帝的价值追求。她说："赐给我们的生命只有一次，因此每一个人都应扪心自问，我怎样才能利用我的生命获得最大的效益？我应该怎样努力来荣耀上帝并造福同胞？因为生命只有用在这些目标上才有价值。我们对于上帝和同胞的首要本分就是自我发展。我们应该培养创造主所赐的每一机能，以达到最高程度的完美，成就尽可能多的善事。所以我们要利用光阴建立和保持身心的健康，不可因过劳或滥用人体机

[1] 张晓卫：《早期基督徒与素食》，载《宗教学研究》2005 年第 4 期，第 166-169 页。

器的任何部分而削弱或损害身心的一个机能。我们若真的这样做了，就要承担后果。”[1]

不顺从上帝的律法和健康律，放荡、疾病和死亡便随之而来。人类不得不对付的一个强烈的试探是在食欲上。亚当夏娃偷吃了禁果而误入歧途，成为第一次向食欲的投降，此后便一直变得越来越放纵任性，直到将健康牺牲在食欲的祭坛上。大洪水之前的居民在吃喝上是不节制的。他们要吃肉，虽然那时上帝并没有允许人吃动物性食品。直到他们堕落的食欲放纵无度，他们变得那么败坏，以致上帝不能再忍受他们了。他们罪孽的杯满盈了，他就用一场洪水洁净了地上的道德污秽。大洪水之后，当人在地上增多起来，他们又忘记了上帝，在他面前败坏了自己的行为。各种形式的不节制日益增多，直到全世界几乎都被它左右了。[2]

从怀氏的观点来看，人不能控制自己的欲望，导致了自身受罚，乃至几乎毁灭，从此之后的每一个世代犯罪行为和疾病都在增加。饮食的不节制，放纵低级的情欲，麻木了人类更加高贵的机能，每一个违反生命律的行为，自然机能都会提出抗议。身体虚弱则智慧损伤，道德和理智的能力被削弱，人成了低级情欲的奴仆，并使这后果代代相传下去。她说“活着不是为了吃饭，必须使食欲服从意志；而意志必须受平静聪明的理智支配……那些放纵食欲的人是不可能达到基督徒的完全的。”[3]

2、提倡素食

[1] 怀爱伦著：《基督教戒律与圣经卫生》，怀爱伦书籍与文稿汇总网址：http://ww.zgaxr.com/item/130117.aspx，访问日期：2023.06.08。

[2] 怀爱伦著：《基督教戒律与圣经卫生》，怀爱伦书籍与文稿汇总网址：http://wmw.zgaxr.com/item/130117.aspx，访问日期：2023.06.08。

[3] 怀爱伦著：《基督教戒律与圣经卫生》，怀爱伦书籍与文稿汇总网址：http://wmw.zgaxr.com/item/130117.aspx，访问日期：2023.06.08。



怀爱伦认为上帝已为人提供了丰富的方法来满足食欲。耶和华将来自大地的馈赠赐予人，水果、五谷和蔬菜，以简单的方式加以烹饪，就是最有益健康的饮食。一切营养的原素，都是含在水果、蔬菜和五谷之中。她认为素食改变人的气质，"上帝为要改变人的气质并使脑筋有更高尚的能力，尽力引导人们逐步回转到他原始的计划中，要人类靠地上自然界的土产生活。应当用蔬菜、水果和五谷来组成我们的食物，连一两的肉食也不应让其进入我们的胃中。我们现今要归回到上帝在创造人类时的原始旨意中。"[1]但怀爱伦同时也说，并不会将是否食肉作为加入教会、试验人的一种标准，但倡导素食却是教会的责任，并在其所属的各疗养院中广泛的推行。

3、反对肉食

怀爱伦反对肉食，尤其反对食猪肉。她认为猪肉虽普通，却最有害，上帝禁止希伯来人吃猪肉，正是因为猪肉对于人类乃是一种不合宜的食物。"任何动物若是天性喜欢污秽，而以各种可憎之物为食，它们的肉绝不可能有益健康。"[2]怀爱伦认为食用动物肉与人体的各种疾病直接相关，并坚定的认为肉食不是维持健康和力量所必需的。上帝在伊甸园中为人类选定食物之时，原没有什么禽兽的肉在内，直到洪水把地上的一切蔬菜都消灭之后，人类才得了食肉的许可。她在《论饮食》中说"到了洪水之后，人才大量采食动物之肉。上帝见到人类的行为腐败，骄傲地高抬自己，反对其创造主，随心所欲而行；他便让这长命的人类可吃动物之肉，来减短他们犯罪作恶的寿命。这样，在洪水之后不久，人类的身体和年龄，便开始快速地退化而减少了。"怀爱伦将癌、瘤及肺

---

1 怀爱伦著：《论饮食》，怀爱伦书籍与文稿汇总网址: http://www.zgaxr.com/item/130117.aspx，访问日期：2023.06.08。

2 怀爱伦著：《基督教戒律与圣经卫生》，怀爱伦书籍与文稿汇总网址: http://www.zgaxr.com/item/130117.aspx，访问日期：2023.06.08。

等病等症归因于肉食，并称食用猪肉是现今仍是人类遭受最大的痛苦之致因。[1]在食用充分而优质的蔬菜、水果、五谷之外，人似乎没有什么理由要吃肉，大可不必杀害上帝造物的生命，来供应自己日常的需要。当然也有例外，她认为在身体有些病症或虚弱的情形下，也可以吃一点肉食，但应是健康动物的肉。

4、疗养机构

除了食材，怀爱伦还谈到了烹饪的方法在健康改良中的作用，她提倡妇女要学习用各种不同的方法来烹制有益健康的食物，使之又可口又有益健康。错误的吃喝方式摧毁健康，同时也摧毁人生的甜美。她反对健康改革者们采用极端的方式，有益健康的食物也不能吃得过度；反对牺牲原则去满足口味；反对因放纵而养成的错误饮食习惯；反对茶、咖啡和烈性酒。为了保持健康，就要在凡事上节制——在劳动上节制，在饮食上节制。[2]基督复临安息日会的许多见解与众不同，怀爱伦认为这正是对他们的考验，倡导在饮食上改良的人，应当藉着自己餐桌上的食品，例证健康改良的好处，使人们对它作出有利的判断。她认为，任何形式的改良运动，无论多么合理，若是对食欲定下限制，大批的人就会予以拒绝，认为他们是违反习俗惯例的激进分子，但健康改良应当是通情达理的，人们不能都吃一样的东西。所以不可能制定一条不变的规则，管制每一个人的饮食习惯，应当因人而异。基督复临安息日会与从事医疗布道工作的人合作，在许多地方建立疗养院和诊所，并特别注意选址于乡间，“离开城市”是她不断传递的信息。她将这一机构作为一个大改革运动的工具，用健康改良的教育力量，教导人们明白上帝的原理，受益之人口口相传，优质的健康知识

[1] 怀爱伦著：《服务真诠》，1905 年,第 293 页，怀爱伦书籍与文稿汇总网址：http://www.zgaxr.com/item/130117.aspx，访问日期：2023.06.08。

[2]怀爱伦著：《基督教戒律与圣经卫生》,，怀爱伦书籍与文稿汇总网址：http://www.zgaxr.com/item/130117.aspx，访问日期：2023.06.08。



和原则得以广播，向人们指明忽视生命及健康律法的恶果，并教导他们如何保持身体有最佳的健康状况，最终使之“成为一条医治人生命的河流。”[1]

二、沙县“回归伊甸园团队”的运行模式

（一）沙县基督教复临安息日会的背景

原复临安息日会在沙县地区的传教历史可追溯到清末民初，《福建省宗教志》记载：清光绪三十年（1904），复临安息日会华侨信徒郑提摩太到厦门后，动员鼓浪屿回澜斋（圣道学校）校长郭子颖牧师加入安息日会。光绪三十一年（1905），在鼓浪屿泉州路设立基督复临安息日会福建第一个会所，并以此为基地，向闽南一带传入。民国元年（1912），该会传入福州，随即向闽北方、闽中传入。从民国 16 年开始，该会向闽东一带传入。至此，该会在福建的布道网络已自成体系。现沙县基督教有来自原卫理公会、基督徒聚会处、复临安息日会以及真耶稣等四个不同教会背景的基督徒团体组成，他们在同一地域上共同使用同一所教堂。如沙县基督徒教堂，周六楼上有原安息日会背景的信徒聚会，楼下有原真耶稣背景的信徒聚会，周天由原卫理公会和聚会处背景的信徒开展活动，他们各自按照自己的礼仪习惯进行宗教聚会。中国共产党的宗教政策恢复以来，国家倡导各宗教摒弃教派之争，实现教派融合，并实行联合礼拜，原宗派的名称逐渐走入历史，基督教堂也不得冠以教派名称。1988 年，《福建省基督教规章制度试行草案》就自治、自养、自传的办教方针、各级两会的关系和圣职、礼仪等事关教会制度建设的有关内容做出明确的规定，但在信仰特点和礼仪上不强求统一。这是福建基督教会取消宗派组织后首次制定的具有普遍约束力的统一的规章制度，从政教体制上促使福建教会彻底摆脱旧中

1.怀爱伦著：《证言卷六》，怀爱伦书籍与文稿汇总网址: http://www.zgaxr.com/item/130117.aspx，访问日期：2023.06.08。

国遗留下来的宗派纷争，逐步走向合一。原宗派的部分传统和仪轨得以保留，如基督复临安息日会、真耶稣等守安息日，周六聚会。

1976 年活跃在沙县的原复临安息日会传教人员朱华下放回到故乡沙县，并在沙县各乡镇开展传教活动，获得了沙县、夏茂等地的不少信徒，并一路发展到相邻村镇，其中尤以夏茂这一带最为兴盛，现已建成教堂一座，并由朱华之女担任教会主要负责人，也就是回归伊甸园团队的主要发起人。朱长老（朱华之女）自幼身体虚弱，经常随父到各处开展活动，走访信徒。后因个人身体原因，经常需要求医问诊，朱长老打听到该会在厦门、广州都开办有健康疗养机构，因此希望前去尝试调养。从此，她开始真正接触到健康改良给身体带来的益处及变化，这不但彻底地改变了她自己的生活方式，也使得沙县基督教的部分基督徒开始注意到他们教会传统中的这一重要理念，并越来越坚信坚持素食的传统是可以在现代人的生活中迸发出了前所未有的生机和活力。

（二）沙县“回归伊甸园”团队的构成

“回归伊甸园”团队是以“基督复临安息日会”为背景的基督教信徒自发组织起来的一个健康饮食团队，核心成员是该教会的长老、传道，主要参与者都为教会信徒。从组织形式来看，这个团队是很典型的有宗教背景的团队组织，团队成员间以宗教信仰为主要连结，他们当中并没有专人来从事健康饮食方面的工作，都是身兼数职，在不同的场合和角色中来回切换。团队中的成员在教会中或是讲道者、唱诗班成员，或是教会的义工、辅助人员，走出教会、走下讲台，他们也是厨师、售货员或者健康讲师，这也是宗教类社团组织的一个典型特点。该团队的活动方式比较灵活，通常是根据当时的外部条件随机进行的，团队交流展示的活动范围主要在基督教信徒群体内部，并且多数是通过教会间的互动和交流访问来开展。教会与健康团队的紧密结合是“回归伊甸园”团队组织架构的一个显著特征，共同的宗教信仰成为该团队领导人带领团队的最重要条件，



团队领导人在宗教组织中的地位与声望直接影响着她在团队中的力量。基督徒之间的“情谊”是由奉献性的行为交织在一起所构成的。而正是基于宗教感情的因素，团队中个人的自我牺牲精神得以体现，大家都用很大的热情投入到团队活动的各项工作中来，任劳任怨，甚至要牺牲自己的工作或休息时间。

除此之外，团队为了增加自身在倡导健康饮食上的专业性，也有意识的进行了提升，如最主要的负责人就考取了营养师的资格证书，团队也会邀请相关领域的人士进行健康饮食的知识讲座和短期培训，以期通过这些活动推广他们的素食理念，让大众在体验课程中能够得到社会更广泛的认可。但他们也希望能够有更多的平台，来向更广泛的社会群体推广健康饮食的理念，他们已经租到了一个合适的场所，并在主管部门的指导下，对经营的内容进行工商注册,申请了营业执照，主要从事健康管理咨询、保健、制售餐饮等项目。该团队与厦门、广东等地相同性质的疗养院均有所接触，也进行过学习、体验和了解，事实上，“回归伊甸园团队”开始从事这一事业的主要原因，与其负责人治病求医、赴异地疗养的经历是分不开的。因此，他们的模式也是对其他同类疗养机构的一种模仿和复制，但尚还处于一个刚刚起步的阶段。该团队开展健康体验活动，帮助开始尝试严格素食者的人成功走过过渡期，提供关于素食的益处的信息，对素食者提供建议以增进健康。

（三）沙县“回归伊甸园”团队的活动方式

“回归伊甸园”团队的核心成员都是素食者，但他们也知道，在基督徒中倡导素食者乃是小众的，多数的基督徒并没有这一传统习惯，因此，在饮食上他们并不会强求一致。当然素食是团队的主要推广项目，但实际上，健康改良的一整套理论里，不仅仅只有食物，还有人的生活方式。团队以健康生活的八大原则为主要理论构架理论，从健康与呼吸、健康与水、健康与运动、健康与节制、健康与日光、健康与休息、健康与清洁、健康与信仰等方面，倡导人建立

一种贴合自然、符合规律的生活方式。他们的理念不但与其他宗教的素食主义者有不谋而合之处，也同样迎合了社会大众当中一些特别重视维护身体健康、减少慢性疾病、疏解饮食焦虑的人们的需求。在现代社会生活，尤其是都市生活中，人们的一日三餐已经有了从量到质的飞跃，早已经不再满足于只是吃饱饭而已，而是更加注重吃的绿色、吃的健康。不仅仅是饮食上的焦虑，也与人们的生活方式相关。现代日常生活已无法自控的处于风险社会当中，环境的复杂性和突发性都大大增强，运动时间减少，而日常食物中又不知不觉的吃到很多不利健康的食物，保持健康的身体，不但是维持较高生活质量的重要前提，也是人们精神生活富足的一个表现，养生潮流逐渐在各个年龄层流行起来。

1、五谷养生坊

“回归伊甸园”团队经营的“五谷养生坊”在福州、沙县共有 2 家店面，主要经营五谷磨粉、保健食品等。沙县五谷养生坊位于教堂旁的沿街店面，以水果干和五谷杂粮经过烘烤后磨碎熟食。店员会根据顾客的身体情况或者客户的需求搭配：有为不同年龄阶段的婴幼儿、青少年，高血糖、高血压者等专门制定的配方；活性炭和麦苗粉、小麦胚芽等保健性食品；一周一次全手工制作的全麦面食。五谷养生坊以推广健康疗为经营理念，没有过多的营销手段，主要以回头客为主，店面周六因守安息日休息。店面售卖的一些自营产品均来自教友企业内部的生产线。

2、健康体验班

“回归伊甸园”团队的健康体验活动是从夏茂基督教堂开始的，已先后开展过 10 期，一次 10 天左右，参加者多为信徒，其中女性更是占了多数，人数一般在几十人到上百人不等。活动内容包括健康饮食知识讲座、健康体检、素食制作与烹饪课程、美食体验、自然疗法等。普通人群与需要做特别调理的人收



费略有不同。值得注意的是，有一些身患重病的患者，对自然疗法很有兴趣，希望通过饮食结构的改变给患病的身体带来一线希望。2018 年，团队找到了一个合适的地方，在申请了工商营业执照后，已经正式将健康改良的服务投入营业，主要经营范围有健康改良、健康咨询、制售餐饮等服务项目。

3、活动情况

2012 年团队在福建神学院举办了《生命与健康》主题讲座，由朱长老与厦门美华健康中心院长章约翰博士主讲，省基督教两会、福建神学院的牧者及工作人员，神学院 100 多位神学生参加，讲座后在福建神学院食堂制作健康小吃，开展"沙县新起点健康小吃品尝会"。朱所带领的健康团队先后受邀参加无锡、郑州、杭州健康国际展览交流会。2018 年 11 月 24 日国际素食日，团队邀请美国的一个公益组织"责任医师协会"徐嘉博士在沙县中医院、沙县城关基督教堂做健康讲座，赠送医护人员素食小吃。同年在福州、连江定海、沙县、漳州、漳州华安及厦门六教会诗班联合赞美会上，"回归伊甸园"团队炊事班也受邀前往，为参加礼拜的国际教会部分海外牧者、同工及全省各地唱诗班及教友近 300 人制作特色素食沙县小吃。团队还经常前往各地教会交流访问，举办音乐及健康布道会，制作素食特色小吃请教友们品尝。2021 年中秋节，"回归伊甸园"及相关机构联合赠送五百多份爱心月饼，一万多个爱心馒头。"回归伊甸园"团队依托沙县小吃的社会影响力和美食文化传统，自己研制素食小吃，经常利用教会聚会的一些场合，以食会友，他们还受邀参加沙县小吃节，有专门的展位宣传沙县素食小吃。

（四）见证会上的健康改良案例

在沙县基督复临安息日会聚会时，有很多教友应邀对自己实践过的健康改良饮食方案过程和效果进行分享，这对他们来说通常是一个艰难而又令人感动

的时刻，和我们想象的不同，真正严格施行改良方案的人大多是患有癌症、心血管、糖尿病等重大疾病或慢性病的患者，多数人都有着令人同情与难过的就医经历。通过他们的自述,我们可以从一个角度看到饮食习惯的改变对他们疾病所产生的积极影响。

A 女士，退休医护工作者，福州人，原周天聚会的基督教信徒。

> “安息日让我们在上帝的圣日身心灵得安息和康健。原来我有严重的冠心病、高血压、糖尿病。一年两到四次住院，经常心绞痛，需要通血管，危险时叫救护车抢救，医院都下过病危通知书，儿女都不让我出门走太远。但在 2011、2012 年，我两次参加安息日会闽西北片区的健康体验班，收获了很多健康生活的知识。现在我不仅没有住院，还能教弟兄姐妹跳舞赞美主，这是最美好的见证！”

B 女士，55 岁家庭主妇，沙县人，基督教信徒。

> “记得在 2012 年正月到 2012 年 8 月，我得了失眠症，容易受惊然后整夜无法入睡。在家只要脚步大声点，说话大声点，我就惊魂不定。出门路上一辆车经过，一个人突然出现，我就惊骇的半天缓不过神来。我看了中医，他开了一些中药来调理身体，只是帮助缓解更年期及心血供应不足的症状。中药吃了就能睡着，断了药就又睡不着。长期持续吃药毕竟不是办法，我不知该如何是好。后来我听到生机饮食的疗法就决定要尝试一下，开始做胡萝卜、土豆、蔬菜汁喝。上帝所赐的树上的果子，地上的菜蔬真是最好的食物，我吃了以后一直坚持喝蔬果汁，现在每晚睡八个半小时，不怕受惊，身体状况很好，这都是上帝的恩典。”

C 女士，沙县人，基督教信徒。



“我有一个美好的家庭，一份稳定的工作，正当家庭、事业双丰收的时候，我的健康出现了问题，被诊断为直肠癌，真是晴天一个霹雳，我无法相信，我年纪轻轻，怎么可能呢！我简直无法接受这样的现实，叫天天不应，叫地地不灵，我的孩子才十一岁，他不能没有妈妈呀！我的父母怎么办，我悲伤欲绝。2010 年 1 月 30 日我做了手术，后又做化疗。化疗的痛苦难以煎熬，食欲不振、想吐、白血球下降、抵抗力极差、人消瘦无力。人的尽头、上帝的开始，教会的姐妹建议我停止化疗，可以尝试下‘自然疗法’。我在鼓励下去了厦门的疗养中心。在那学了不少健康营养知识，才知道自己是多么的愚昧无知，是自己的生活、饮食习惯违反了上帝的自然规律，造成今天的疾病，我接受了自然疗法，半信半疑地坚持这种饮食，3 个月后做 CEA 检查，没有什么改进，但医生说在控制范围，我已经有点灰心。他们又帮我联系广州的疗养院，在那没有任何药物，只有来自大自然的水果汁、蔬菜汁、五谷杂粮、硬壳果等营养均衡的饮食，以及咖啡灌肠、蜜疗、水疗、肌肉按摩等自然疗法。可奇迹在这发生了，一个月后，我右盆腔的肿物缩小了，体重也增加了,现在我已基本能正常生活、上班，真的好感恩！不生病不知道健康的宝贵，生病了才知道健康也是恩典。”

D 女士：将乐县人，家庭主妇，基督徒

“我在医院的病床上看到传道去探望其他教友，我们就这样认识了。我得了病非常害怕，病没有生在你身上你觉得那只是个故事，发生在你身上，你觉得天都要塌了。我的家人听到自然饮食疗法，觉得不符合逻辑，没有采纳，我去上海做了手术，但又复发，医生给我判了刑。我曾经自杀却又死里逃生。在采用自然疗法后，邻居看我只吃蔬菜水果和五谷，觉得我是虐待自己，但我是病人，我没有办法，五味虽好可吃下去都是一样的。现在我的状况很稳定，已经能正常生活了，我尽力了，如果还要发生，我也没办法，我感谢教会的兄弟姐妹，这是我一生最大的幸运。”

在见证分享会上，信徒们互相分享着自己的经历，以其亲身的体会和感悟述说着困境中来自教友的帮助和温暖。患病后坚持纯素食的饮食习惯在一些病友的身上的确起到了一定的作用，虽然这也很可能是综合因素的影响，不能做简单的归因，但素食的益处在现代科学的印证下，也越来越多的得到了认可。由沙县基督教安息日会自行筹建的教堂已经初步投入使用，他们将教堂的首层作为素食餐饮的制作、展示、经营区，以此为平台推广素食理念，带来了更广阔的活动空间。

三、厦门安息日会美华疗养院模式

基督复临安息日会于 1904 年传到厦门鼓浪屿，1906 年美国传教士安理纯夫妇来到鼓浪屿，创办"育粹小学"，后在鼓浪屿西南海边买下土地扩大办学，后改名美华中学， 1934 年安献楼建成作为女生部教学楼，取名"美华中学女校"，1935 年更名为"美华三育研究社"，1938 年，美华男女两校合并，集中在安献楼教学。随着鼓浪屿上原有安息日教徒大多已迁移出岛，原聚会点不再使用，安献楼是鼓浪屿上唯一留存的安息日会建筑，安献楼作为教会房产已经落实到厦门基督教两会，美华疗养院团队的负责人，厦门基督教会安息日会背景的一位牧师争取到了使用权，于 2019 年初开始进行重新整修。在此之前，安献楼一直断断续续的在开展疗养的活动，但主要以承包的形式给他人经营使用，为了迎合客人的需要，并没有坚持素食的传统，现重新由安息日背景的教友从事管理，不定期的开展以素食疗养为主的康养班等活动。

美华疗养院的地点就在安献楼，有 30 余间房，可容纳几十人居住。美华疗养团队成员构成为：一对来自吉林安息日教会的 90 后夫妻，一位沙县安息日会的教友，一位经教会帮助后身体恢复健康的外地教友，以及两位厦门本地的教友。美华疗养院的健康改良实践与沙县"回归伊甸园"团队略有不同，因具备场地优势更侧重中短期或中长期的康养体验班。康养体验班会邀请教会内外



的餐饮行业教师进行授课，作息规律，内容简单而淳朴。一天的安排为：晨起，学员们自发组织进行锻炼；上午，进行健康饮食的理论知识讲座；下午，进行素食制作与烹饪现场教学，晚餐即为教学制作出的食物体验；晚上，由牧师带领大家唱诗，讲授安息日会的素食理念，教友们分享自己的心得。一楼设有理疗室，提供给一些身体不适、有需要的人做按摩和理疗。参加人员多为中老年女性，大部分为教友，也有慕名而来调理身体的教外人士，范围涵盖省内外。美华疗养院近几年刚刚完成重新装修，真正由复临信徒经营疗养院的时间并不长，服务人员尚不能完全固定，那对小夫妻也并没打算长留下来，但美华疗养院借岛鼓浪屿风景区的地理优势，已经吸引了来自全国各地的教友和健康爱好者慕名前来。

观察与发现

在访问与观察中可以看到，沙县、厦门两地安息日会的这两个教会自发的组织所反映出来的共同特征：一是安息日会在原宗派时期属于小教派，拥有的教堂数量和信徒数量都比较少，但其信仰特点鲜明，有自己的组织架构，大多希望有自己教堂；二是具有教派背景的宗教传统在信徒中已有复苏的迹象，一些信徒在积极地寻找教会传统中已经丢失的被认为是可贵的、有价值的那一部分；三是安息日会健康改良体验的方式与当代人追求健康的生活理念和需求有契合点，在访问中，就有很多周边群众在他们的影响下尝试不完全的蔬果汁饮食法，以控制慢性疾病的恶化，确实有一定的效果。此外，并非福建地区的安息日会信徒都呈现出对素食传统的归回趋势，毕竟基督徒对是否要吃素的认知差距较大，如福州的安息日会信徒就没有表现出这样的意愿，他们甚至是持反对意见。

总的来看沙县“回归伊甸园”团队以沙县小吃的美食传统为基础，在小吃文化的基础上，发展出了具有自身特色的素食文化，他们还积极地与佛教素食进

行切磋，邀请佛教界人士品尝自制素食，积极开拓以食会友的格局。而美华疗养院则在对患有不同疾病人群的看护和理疗方面融入了中医、推拿、针灸、食疗等有中国特色的治疗方法，以积极的预防和生活方式的改变来重塑身体的健康，这也是中国基督徒吸收中华传统文化精华，以滋养文化品味，提升自身接受度的重要方式之一。教会健康改良的理念虽源自西方，却以中国传统养生的实践方式出现，具有浓厚的本土味道，是安息日会素食传统与中国文化相结合的产物。健康改良的理念与广泛倡导的科学饮食理念也有很多不谋而合之处，在当下饮食不当所造成的慢性疾病日渐增多，人们追求返璞归真、极简主义生活等流行元素影响下，素食主义也有着不小的市场，人们追求健康的愿望只会越来越强烈。

仍然需要观察与关切的还有几点：一是主流教派如何看待安息日会对素食主义传统的回归？两个团队的运作独立于主流基督教群体之外，但信徒间信息的交换是共通的，交往并不孤立，团队的领导人都在当地基督教两会中任职，也说明他们与主流群体的融入不存在障碍，素食传统的坚持对维系二者关系的影响有多大还有待进一步观察。二是据目前掌握信息，福建省安息日会背景的基督教团体中，仅有这两个团队在倡导和坚持素食的传统，据团队成员介绍，他们也曾与其他复临安息日会背景的教会有过接触，但是并没有达成某种一致的意向，甚至还因种种原因而拒绝与他们来往，可见对传统的这一回归即使在安息日会内部而言也是范围有限的，甚至有时是“墙里开花墙外香”，原属其他宗派的教友或是教外友人反而能更轻松的接受，他们是否为福建内仅有的秉持安息日会素食传统的团队还有待进一步确认和发现。三是看待健康改良在干预癌症病人治疗方面仍需持更加审慎的态度，尽管是个人的选择，但因坚信某种疗法而放弃或拒绝任何现代医学的治疗手段所带来的的风险和纠纷，依然值得警惕。



参考文献

《福建省志·宗教志》福建省地方志编纂委员会编，厦门大学出版社，2014 年 12 月

[美]约翰·罗宾斯等著，张宇晖等译：《素食有理》， 宁夏人民出版社， 2008 年 5 月 1 日

张晓卫：早期基督徒与素食，载《宗教学研究》2005 年第 4 期，第 166-169 页。

怀爱伦著：《基督教戒律与圣经卫生》，怀爱伦书籍与文稿汇总网址: http://www.zgaxr.com/item/130117.aspx，访问日期：2023.06.08。

怀爱伦著：《论饮食》，，怀爱伦书籍与文稿汇总网址: http://www.zgaxr.com/item/130117.aspx，访问日期：2023.06.08。）

怀爱伦著：《基督教戒律与圣经卫生》，怀爱伦书籍与文稿汇总网址: http://www.zgaxr.com/item/130117.aspx，访问日期：2023.06.08。

怀爱伦著：《服务真诠》，怀爱伦书籍与文稿汇总网址: http://www.zgaxr.com/item/130117.aspx，访问日期：2023.06.08。

怀爱伦著：《证言卷六》，怀爱伦书籍与文稿汇总网址： http://www.zgaxr.com/item/130117.aspx，访问日期：2023.06.08。

A theoretical and practical picture of Christian vegetarianism in China：Visits and Observations Based on the Seventh-day Adventist Church in Sha County and Xiamen

GAO Jing (Fujian Institute of Nationalities and Religions)

Abstract: This research report shows the cases of the Seventh-day Adventist Church in Sha County and Xiamen, Fujian Province, China, which adhere to and advocate the vegetarian tradition. This paper introduces the ideological source of Christian vegetarianism advocated bySeventh-day Adventist Church and the important viewpoints of Ellen white，focuses on observing how they understand and practice vegetarianism in Sha county and Xiamen.The team in Sha County, based on the advantages of Sha county snacks famous nationwide, developed and promoted Sha county vegetarian snacks. The team in Xiamen is based on the vacation environment on Kulangyu Island to develop a sanatorium. The case interviews recorded the experiences and feelings of those who accepted the Christian vegetarianism life philosophy，They believe that Christian vegetarianism have indeed brought benefits to their health, which shows that vegetarianism therapy is more attractive to people with health problems. Of course, these cases are not comprehensive, but only provide a perspective for reference.

Keywords: Seventh-day Adventist Church, Ellen white, vegetarianism, Sha County and Xiamen



疫情时期基督徒的心灵状态分析：基于教会论、圣礼、末世论

崔任中（中央民族大学哲学与宗教学学院）

摘要：新冠疫情对世界人民是一场严峻的考验，宏观而言，对世界的政治、经济、文化等方面产生深刻的触动；微观层面上，带给人们巨大的心灵创伤。中国作为一个多民族、多宗教的国家，其中的不同社会群体有着各自显著的思维、实践等差异特征，在疫情背景下，这些不同特征在一定程度上被放大。因此，本文欲借助疫情背景和基督徒群体因素的结合，以基督教神学中的教会论维度、圣礼维度以及末世论维度，简要分析疫情时期基督徒的心灵状态，为了解这一群体独特的思维特征，打开一个新的视角。

關鍵詞：疫情时期、基督徒、教会论、圣礼、末世论

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202306_(20).0014

新冠疫情对中国乃至全世界都是一场重大的危机，它对社会的各个方面产生严峻的负面影响，造成失业率飙升、社会矛盾激化、债务危机集聚、企业破产增加、银行风险累计等严重后果。一方面，这是对本身不景气的世界经济的又一沉重打击。它对社会良性运转的全方位阻碍使得社会矛盾激增，供需矛盾、就业压力等日常社会问题被异常地放大。此次疫情引起的经济衰退与历史上历次危机不同，20 世纪 30 年代的世界经济危机主要是市场需求不足导致的，20

世纪 70 年代的经济滞胀主要是供给方面导致的，而此次危机则对供给和需求两侧同时影响造成总收入和总产出的同时下降，造成的经济衰退只有待疫情得到有效控制后，才能有所缓解。另一方面，由疫情对物质世界产生的消极影响，不断延伸至人们的精神世界。疫情最主要的负面影响是对人生活秩序的严重破坏。[1]疫情造成的待业者和失业者感到前途的渺茫，罹患疾病者察觉到生命的脆弱，失去亲友者体会到心灵的悲痛以及活动的不自由造成人内心的煎熬和烦乱等。疫情时期，种种心理问题凸显，或者齐聚一人之身或者成为群体性现象，这必然需要进一步的分析和思考。中国是一个多民族国家，这是从人类学角度对我国社会结构的分析。换一个视角来看，中国还是一个由信仰宗教者和不信仰宗教者组成的国度，信仰宗教者还可以进一步区分为基督教徒、天主教徒、穆斯林以及佛教徒等。疫情对于群众心灵状态的影响，根据有无宗教信仰、信仰不同宗教甚至不同宗派等元素的划分，呈现出不同的特点和内容。本文主要选取基督徒群体，结合基督教神学中的教会论、圣礼、末世论，分析疫情时期这一群体的心灵状态。

一、教会论对基督徒心灵的调整

在基督教神学中，关于教会教义的神学通常被称为教会论。教会是什么样的群体、教会的本质以及教会的工作是什么等问题，始终是教会论的核心。初期教会并不十分关注教会论，东方教会甚至根本没有认识到教会论潜在的重要性。情况在君士坦丁大帝归信后发生改变，一些神学家开始将罗马帝国与基督教会相并列。特别是罗马和君士坦丁堡的教父间的竞争，加深了人们对教会论问题的深入讨论。历经多纳图争辩以及 16 世纪改教家对教会论的深入发展，

[1] 朱启贵：《新冠肺炎疫情对世界主要经济体的影响与中国对策》，《上海交通大学学报(哲学社会科学版) 》，2020 第 5 期，第 87-95 页。



如今教会论的内容已十分丰富，但仍然存在众多争论。[1]对于教会教义的复苏可能有许多原因，但是主要的促进因素似乎是现代普世运动的出现和发展，它已经塑造了基督教的思考和实践。同时，天主教、东正教、新教（路德宗、改革宗）以及新兴的五旬节派等对教会都有着具有显著特色的理解。此外，拉美神学，亚洲和非洲基督教的发展，也丰富了对教会的多样理解。[2]可以说，这是一个历久弥新的问题。

简言之，在成为基督徒的那一刻开始，基督徒就进入教会并且成为教会的组成部分，他们将在教会中度过自己从归信到死亡的一生，因此教会论是塑造基督徒的核心神学资源，其中就包括对基督徒心灵的塑造。

（一）基督同在的心灵保证

一种寓言式的表达是“耶稣肋旁流出的血和水产生了教会”，这说明基督教认为耶稣基督用自己的身体创造了教会，他在哪里，他的教会就在哪里，因此耶稣与教会同在，这是新教对教会本质的一个重要理解。不过，对基督与教会同在，同样也产生了许多有着不同侧重的神学观点。

梵二会议对教会论最独特的贡献就是肯定教会的圣礼性。《外邦人之光》提出“在基督里，教会像一种圣礼——一个标记和工具，表明与上帝的团契，以及所有人的合一。”还有一些神学家对此作出了进一步的阐释，例如卡尔·拉纳认为教会的存在是要让基督以历史的、可见的、具体的形式与世界同在。可见，这一类的神学观点强调基督通过圣礼与教会同在。[3] 这也就是说，在耶稣被钉

[1] [英]阿利斯特·麦格拉斯：《基督教神学导论》，赵城艺，石衡潭译，北京联合出版公司，2017 年，第 417-423 页。

[2] Veli-Matti Kärkkäinen, *An Introduction to Ecclesiopogy: Historical, Global, and Interreligious Perspectives*, Downers Grove: InterVarsity Press, 2021, pp.1-2.

[3] [英]阿利斯特·麦格拉斯：《基督教神学导论》，第 428-429 页。

十字架的前一天晚上，他给门徒掰饼递杯设立圣餐的事迹，穿越时空，通过历史直至现在的圣餐等圣礼仪式，表现基督与教会的同在，作为组成教会每一部分的基督徒，即使未曾身处耶稣的时代，也在自己的时代领受基督与自己的同在。当他们领受圣餐、洗礼等圣礼时，将会从内心深处感到基督与自己的合一，因此即使面对肆虐的新冠疫情，他们也毫无畏惧，因为他们坚信基督与他的教会同在，也就是与自己同在。卡尔·巴特认为教会是回应上帝之道的宣讲而存在的团契，因此当上帝之道被正确地宣讲，并被人们心甘情愿地领受，教会旋即存在，教会被视为福音宣讲式的契约。布尔特曼也主张从福音宣讲的角度理解教会的本质，他提出上帝的道与教会不可分割，教会是上帝的道所设立的。[1]基督徒身处上帝之道所设立的教会之中，还要按照上帝之道行走人生的路程，就像《诗篇》所言“因为你救我的命脱离死亡。你岂不是救护我的脚不跌倒，使我在生命的光中行在上帝面前吗？”[2] 那么，基督徒既然行在上帝之道，生命之光中，对于疫情带来的疾病和死亡等阴霾，自然就少了许多畏惧。他们相信上帝之道的尽头，不会是幽暗死亡的威胁。巴西天主教神学家莱昂纳多·波夫对教会作出自己的圣灵式理解，他认为圣灵是基督的灵，具有构建教会的作用。因此，教会主要是基督的灵性身体，不局限于现存任何体制中。这种圣灵式理解的教会论，使得人们不再被禁锢于把教会视为组织机构的观念中，基督通过圣灵的同在是无所不在的，并不局限于某个宗教场所。受新冠疫情的影响，一些宗教场所暂时关闭，一些基督徒感到失望和悲伤，似乎自己与教会断了联系，而采纳这种圣灵式教会论理解的基督徒并不会产生很多负面情绪。因为，在他们看来，暂时关闭的不过是某个宗教场所，作为基督通过圣灵同在的教会，无处不在，自己也身处这一同在中。

可见，疫情对基督徒的心灵状态产生了一些与非基督徒不同的独特影响。

---

[1] [英]阿利斯特·麦格拉斯：《基督教神学导论》，第 430-431 页。

[2] 《诗篇》56:13。



同时，即使在基督徒内部，对教会的圣礼性、福音宣讲式、圣灵式的不同侧重理解，也对基督徒的心灵生发了不同倾向的效果。不过，教会本质的存在，从根本上为基督徒在疫情风暴中提供了一个完美的避风港湾，在教会或者成为教会，就意味着与基督的庇护保守同在。总而言之，正如经文"所以，你们要去，使万民作我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗。凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守，我就常与你们同在，直到世界的末了"[1]，选自圣经中的这两节经文为本节作了一个简单总结，上述对教会本质的不同侧重理论，都不能否认教会是耶稣向基督徒做出的庄严保证，即只要基督徒遵守耶稣的教导，他就会与他们同在，直到世界的末了。这样一种根本性的保证，极大强壮和安慰了疫情中基督徒恐惧忧愁的心。

（二）作为团契的心灵依存

梵二会议前，天主教神学家通常将教会理解为"完美的社会"，例如阿道夫·坦克莱将教会阐释为：（1）不会犯错的社会；（2）完美的社会；（3）有教制的社会；（4）君主制的教会。这种教会论强制体制性，自然而言地从可见层面——管理体制和行为准则——定义教会。这显示出教会是一种不平等的团契，神职人员接受来自上帝的权柄，平信徒则没有，他们的责任是尊重及顺服自己的上级。梵二会议对这一神学领域有重新的思考，正如拉纳认为过去特定历史时期适用的体制，现在未必合适，教会必须可以自由地以新的历史体制完成自己的圣礼使命。[2] 路德和加尔文这两位改教家都承认教会的机构元素，显然他们认为福音元素是更为重要的，在新教改革的教导中，信徒皆祭司。[3]

实际上，团契可以从纵向和横向两个方面理解，在纵向方面指上帝与信徒

---

1 《马太福音》29:19-20。

2 [英]阿利斯特·麦格拉斯：《基督教神学导论》，第 432 页。

3 [美]米拉德·艾力克森：《基督教神学导论》，陈知纲译，上海人民出版社，2012 年，第 497 页。

的关系，横向方面指信徒间的关系。就前者而言，属于不平等的关系。基督教认为人受造于上帝但堕落得罪神，自此种下罪的恶果，上帝不得不藉着自己的爱子耶稣基督，成就他的救赎大业。因此，人在上帝面前都是有罪的，需要仰望十字架上的耶稣，藉着耶稣牺牲的恩典，完成与上帝的和解。就后者而言，信徒间本质是平等的，他们都是上帝的子民，没有高低之分。现实生活中教会的分工运行，不过是为了这种福音事工的延续，施洗的人和掰饼递杯的人并不高于受洗和服圣餐的人，他们之所以接受他们的指导，源自他们背后耶稣基督的权威，因此他们不是在顺服人，而是顺服神。

总的来说，不管是强调教会的机构因素，还是福音因素，基督徒都认识到教会是一个团契。从神人的纵向关系看，神与人订立了拯救的契约，这种契约的有效期直至世界的末了，显然在基督徒看来，新冠疫情的暴发不构成这种契约中断、中止、终止的条件。这一信念支撑他们经历疫情，面对一些不幸事件的发生，依然保持一颗平静的心。从人与人之间的横向关系看，信徒与信徒间不是上下级的关系，而是服侍与被服侍的关系。基于这种理念，基督徒在这一团契中找到自己的定位，正如在社会中找到自己的定位一般，在这一定位完成属于自己的使命，在完成使命的过程中，找到归属感并且实现人生价值。

（三）作为成圣的心灵洁净

戴克里先执掌罗马帝国时期，基督教会受到不同程度的迫害，他下令焚烧基督教书籍，拆毁基督教堂，一些基督教领袖被迫交出书籍，他们被称为Traditores——交出（自己书籍）的人。这些人被允许参与圣职按立，这引起迦太基基督徒的愤怒，他们脱离教会并得到当地非洲人的大力支持，多纳图派由此产生（得名于分裂的非洲教会领袖多纳图）。他们认为叛教的主教不能施行有效的圣礼，而大公教会认为通过悔改，叛教的主教可以继续施行有效的圣礼。



[1]这一争辩不仅引发了对教会分裂的讨论，同时产生了另外一个神学问题——教会的圣洁。奥古斯丁对多纳图派挑战的回应是，教会不是基督徒的圣洁，而是基督的圣洁，教会是由圣徒和罪人共同构成的“混合的身体”。他用撒网比喻和麦子稗子比喻说明例证他的观点，撒网捕到不同的鱼，麦子稗子在生长时不分开，在收割时分开，才不会伤及麦子。[2]16 世纪的再洗礼派，也是对教会圣洁问题的尝试解答，他们为了调和教会理论上的圣洁与经验中信徒的罪，不惜将违背圣洁标准的成员逐出教会。[3]另外，还有一种观点认为教会也不是圣洁的，它和它的成员都是有罪的，直到末日，它将最终被洁净。

如果想要正确理解圣洁，将圣洁与道德伦理、高尚、纯洁等术语相联系是不足的。这是用世俗标准审视基督教标准，犯了张冠李戴的错误，强行联系，就会产生多纳图派、再洗礼派、奥古斯丁甚至加尔文的错误。首先，教会是圣洁的，因为基督是圣洁的。其次，教会充满了罪人，这正是救赎的本义。“我来本不是召义人悔改，乃是召罪人悔改。”[4]最后，圣洁本义为分别，教会从世界中分别出来，成为堕落世界的见证并向世界传扬福音。一些基督徒将新冠疫情理解为上帝对这个堕落世界的惩罚的观念，一方面，使他们认识到当今世界对许多事件的处理偏离了正轨，人们将构建自身文明基础的道德、法治抛到脑后，对人类命运熟视无睹；另一方面，他们也看清自己的罪人身份，积极在教会中成为圣洁，立志成为合格的基督徒，成为这个世界的见证，换句话说，给世界带来榜样的力量。在疫情期间的具体表现就是耐心遵守疫情管控、细心注意个人及家人卫生防护、通过捐献财物积极服务社会等。

---

[1] [英]阿利斯特·麦格拉斯：《基督教神学导论》，第 420-421 页。

[2] [美]奥尔森：《基督教神学思想史》，吴瑞成，徐成德译，北京大学出版社，2003 年，第 279-281 页。

[3] [英]阿利斯特·麦格拉斯：《基督教神学导论》，第 427 页。

[4] 《路加福音》5:32。

二、圣礼对基督徒心灵的调和

基督教会最初几百年对圣礼并不十分感兴趣，从奥古斯丁开始，人们才开始对圣礼的有充分的讨论。一般认为，奥古斯丁认为圣礼是一种记号，这种记号与它们表示的事有些关系。12 世纪上半叶圣维克托的于格修正了奥古斯丁对圣礼的定义，认为圣礼包含四个基本要素：自然或物质的元素、与所表示之物“相似”、有权表示所表示之物、功效。但于格的定义不能满足教会达成共识的七项圣礼中的告解，因为它没有物质元素。因此，彼得·伦巴德删除了“自然或物质的元素”这一项。这一定义被广泛应用，直至宗教改革时期，改教家路德只承认洗礼和圣餐这两项，他认为圣礼必不可少的两个特点是上帝的道和外在的圣礼记号。[1]

（一）功效性的祝福

在上述对奥古斯丁和多纳图派争辩的概述中，体现了施行圣礼的神职人员自身因素对圣礼功效影响的辩论，可以简要概括为“因圣礼施行者有效”和“因施行圣礼有效”，前者是多纳图派的立场，后者是奥古斯丁的观点。英诺森三世认为，神父是否具有功德对圣餐的功效没有任何影响，圣礼的最终基础是上帝的道，16 世纪的主流新教神学家也秉持类似的观点。这两种观点的共通之处在于，都承认圣礼的功效性，即施行圣礼确实能助益于基督徒的属灵生命。

天主教与新教对圣礼功效性的理解的主要差异可以概括为“圣礼赋予恩典”和“圣礼代表恩典”。前者认为上帝在圣礼中赐下恩典，因此恩典是“因”，但不是“最终因”，上帝才是。后者认为圣礼只是恩典的记号，以洗礼为例，不可能认为凭借受洗就可以获得重生。[2]接受前者的信徒，会重视圣礼的施行。而且圣礼

[1] [英]阿利斯特·麦格拉斯：《基督教神学导论》，第 447-449 页。

[2] [英]阿利斯特·麦格拉斯：《基督教神学导论》，第 452-453 页。



的强调与所处的时代环境是息息相关的，面对新冠疫情，这类基督徒会更加需要圣礼给自身带来的功效性祝福。在施行圣礼中，感受到上帝赐下的恩典，以圣餐为例，基督徒吃饼喝杯后，相信自己接受了来自上帝的祝福，祛除了身体的疾病，让自己变得更加刚强壮胆。接受后者的信徒，可能不会那么重视圣礼的施行，不过作为恩典记号的圣礼，也能在生活中发挥一定的作用，下文将会详细阐述。不过值得注意的是，圣礼的特性不能孤立于它们的情境或使用，例如归信成为基督徒与受洗相联结共同构成洗礼的全部，这就不能说孤立地谈恩典或记号，它们是一体两面，互为表里的关系。

（二）符号性的安慰

正如上文所述，新教主要将圣礼视为恩典的记号，并且只承认洗礼和圣餐这两项圣礼。新教神学家都十分重视“信靠”的观念，他们强调人的软弱，很难真正做到信靠，圣礼的存在正是为了弥补人的软弱，让人在具体可见的恩典记号中感受到上帝的存在以及领受他的道，这样就可以保证、兼顾堕落人类的信仰。

疫情的蔓延势必带来生命和财产的丧失，压抑空气同样弥漫在基督徒中间，这种阴霾的经历是对基督徒信仰的严峻考验，他们可能会思考自己的信仰的真实性及意义等问题。可能会向自己发问，为什么印象中慈爱的耶稣基督会允许疫情夺走一个又一个鲜活的生命，他们所信靠的耶稣基督还是赐恩典的那位吗？疫情环境正是新教所理解的圣礼对人类软弱的弥补作用的体现，当人们开始怀疑自己的信仰时，圣礼作为可见可行的恩典符号出现，坚固基督徒的信仰。以圣餐为例，信徒通过掰饼喝杯的真实行动，感受到上帝对自我拯救的保证。服圣餐首先邀请基督徒回忆过去耶稣基督的拯救事工，然后让他们放眼未来，看到基督徒盼望发生的事——耶稣基督的再来，经过回忆—盼望，基督徒一扫疫情带来的阴霾心情，焕然一新并满怀热情和信心。同时，在圣礼的施行中，基

督徒也感受到一种归属感。对于他们来说圣礼就像一种基督教团契的凭证，上帝的子民构成的团契就像一个大家庭，信徒在其中感受到来自上帝和他人的爱，自己归属于这个集体并在这个集体中找到定位。

（三）榜样性的力量

不管是功效性的祝福，还是符号性的安慰，圣礼施行的整个过程，必然伴随着基督徒对过去先知、耶稣及众圣徒事迹的回顾，特别是对他们面对危难环境的处置策略的回想。这些人生道路上的榜样，穿越时空，在圣礼的施行中，基督徒真实地感受到他们带给自己的力量。

这些古圣先贤的事迹实际地带给疫情中基督徒一些具体的人生指导。当上帝要求亚伯拉罕献出他最珍贵的儿子以撒时，他凭借他的信认为“上帝必自己预备作燔祭的羔羊”[1]，由此亚伯拉罕得名“信心之父”，从他身上，基督徒学习信心；当非利士人歌利亚叫骂以色列军队时，以色列众人都害怕逃跑时，牧羊人大卫用机弦战胜并取了他的首级[2]，从大卫身上，基督徒学习勇敢；当法利赛人和希律党人用纳税的问题诘难耶稣时，他凭借智慧回答“凯撒的物当归给凯撒；上帝的物当归给上帝”[3]，从耶稣身上，基督徒学习智慧。简言之，施行圣礼中对古圣先贤实际的追忆，带给疫情中的基督徒以榜样性的力量。

三、末世论对基督徒心灵的影响

从基督教信仰的角度看时间，时间是线性的，而不是循环的，有开始，也有结束。塑造基督教末世论思考的资料来源主要是耶稣的讲道和保罗的著作。

---

1 《创世纪》22：8。

2 《撒母耳记上》17：41-51。

3 《马太福音》22:21。



“天国近了，你们应当会悔改”[1]，这一宣言贯穿耶稣传道生涯的始终，这很容易让人联想到末世。保罗的末世论显示出“现在”和“还未”的矛盾，“新世代”已经开始，但当基督再来施行末世审判时，这一事件才算圆满。启蒙运动将末世论批判为迷信，例如卡尔·马克思认为基督教的盼望教义用未来的喜乐安慰现在正在受苦的人，使人们忽视改造现实世界，消灭苦难。20 世纪又重新发现末世论，尽管英国新约学者查尔斯·多德认为“上帝的国度”已经实现，但主流观点还是“开始性”的。对于基督徒来说，他们自身就生活在“现在”和“还未”的矛盾之中[2]，一方面，世界在不断地堕落，另一方面，最终的审判还没有来临，这对他们心灵状态的影响是很微妙的。[3]

（一）预言式的适应性心态

基督徒相信圣经《启示录》的预言，认为世界有终结的那一天，并且有很多迹象显示了“主的日子”近了。“地要大大震动，多处必有饥荒、瘟疫，又有可怕的异象和大神迹从天上显现”[4]，新冠疫情被认为正是这种末世预言的展开，换句话说，灾难的发生早在基督徒的预想之中。与无信仰者相比，这种适应性的心态是基督徒的优势，面对疫情对社会秩序的破坏、对生活习惯的扰乱、对收入水平的打击等负面问题，他们更能以一种适应性的心态来应对，不至于陷入无端的恐慌之中。

即使面对死亡，真正的基督徒也应当泰然处之，正如杰里米·泰勒在他的著作《圣洁生活的法则与操练》中将好好死亡视为一门伟大的艺术，他相信通过

1 《马太福音》3:2。

2 丘建峰、陈锦富：《末世论》，圣神修院神哲学院，2016 年，第 10 页。

3 [英]阿利斯特·麦格拉斯：《基督教神学导论》，第 495-497 页。

4 《路加福音》21:11.

默想死后的盼望，基督徒可以克服死亡的恐惧。[1]他说道：

> 如果你的情况已经到了最后关头，你已经到了深坑的边缘，甚至是坟墓的边缘，你也不要绝望；至少要再拖延一会儿：记住，只要你再耽搁一会儿，任何最后的意外如何带走你所有的盼望，如果你稍微多待一会儿，同时甜蜜地承受它，它也会带走你所有的绝望；因为当你们进入死亡之境时，你们就从所有的劳碌和恐惧中得到了安息。[2]

很多中国人内心十分畏惧死亡，表现在行为上是尽量避免直接谈到"死"这样的字眼，人们会用很多美妙的词汇美化死亡，弱化死亡的阴暗和未知性，例如"驾鹤西去"、"仙逝"、"百年以后"等。而基督徒可以通过盼望末世公义审判为自己伸张正义、在天堂与耶稣基督及众圣徒团聚、获得幸福的永生等，战胜死亡恐惧。在预想到灾难来临的情境中，同时设想自己生命的逝去，反而得到了心灵的安慰，实现了面对疫情的恒常心。

（二）积极奋进的求圣心态

对于基督徒来说，死亡本身并不可怕，因为他们信靠的耶稣基督已经藉着自己的牺牲，战胜了阴间死亡的势力，现已成为基督身体一部分的基督徒也可以靠着对基督的信仰，共享这一胜利。

已经归信的基督徒并不一劳永逸地获得将来的永生，"万物的结局近了，所以你们要谨慎自守，警醒祷告"[3]、"你们要圣洁，因为我是圣洁的"[4]、"你们的义

[1] Jeremy Taylor, *The Rule and Exercise of Holy Living and Dying,* Franklin: Seedbed Publishing Company, 2018, pp.63-70.

[2] Jeremy Taylor, *The Rule and Exercises of Holy living*, vol. Two (and) *The Rule and Exercises of Holy Dying*, Wilton: Morehouse-Barlow Press,1982, pp.12-13.

[3] 《彼得前书》4:7。

[4] 《彼得前书》1:16。



若不胜于文士和法利赛人的义，断不能进天国”[1]等经文不断提醒基督徒要不断地完善、洁净自己。疫情敲响了基督徒的警钟，他们不能再继续陷溺于罪恶当中了，否则将与罪一起陷入死亡。这让他们不断用耶稣的教导反思自身，有没有遵循耶稣爱的诫命，即“你要尽心、尽行、尽力、尽意爱主你的神；又要爱邻舍如同自己”。[2]如果没有做到，就要更加努力奋进，朝着这一目标前进，不断追求自身的圣洁，以便于未来的恩典有份。他们普遍认为，经历像疫情这样的苦难实在是太难熬了，但比起未来永远的享福，这样的付出又是非常值得的。[3]

（三）错误解读的厌世思想

消极厌世教导的出现与极端的末世论存在着一定联系，在前千禧年主义盛行的教会中，普遍都存在激进的末日情结。前千禧年主义是一种十分悲观的世界观，相信世界上的事情正变得越来越糟，耶稣基督将要很快再来终结一切。而在这种思想的作用下，不少人对于世俗的事情产生了消极心态，认为什么都会很快地消失，从而失去了兴趣。疫情为基督徒展现了末世的征兆，其中部分基督徒看到疫情对人类的摧残，以及人类面临疫情的无助和绝望，萌生出厌世的思想，因为圣经中记载着：“因为凡世界上的事，就像肉体的情欲，眼目的情欲，并今生的骄傲，都不是从父来的，乃是从世界来的。这世界和其上的情欲都要过去，惟独遵行神旨意的，是永远长存”[4]、“天地都要灭没，你却要长存；天地都要像衣服渐渐旧了。”[5]他们可能会认为，所有的一切都是虚空，终将被毁灭，人类几千年的历史也会毁于一旦，又有何意义参与这个世界呢？这个世界在疫情吹响末世号角时，只会加速朽坏，而不能通过人的改造获得新生。

---

1 《马太福音》5:20。

2 《路加福音》10:27。

3 崔任中：《疫情中的家庭教会及对末世观的思考》，《中国基督教研究》2020 年第 2 期。

4 《约翰一书》2:16-17。

5 《希伯来书》1:11。

结合教会的本质，我们认为教会的使命并不是改造世界，从而在世界建立“上帝的国”，因此将基督徒与改造世界关联在一起思考，将基督徒的积极与消极与是否参与世界相挂钩是不合适的。教会存在于这个世界，作为教会组成部分的基督徒当然也与世界紧密相连，他们的使命在于为世界提供一种独特的见证，“教会最重要的政治任务就是成为十字架的群体”[1]，这显示教会及基督徒并没有从世界撤退。

> 认信者的教会……它追求的是通过成为教会来影响世界……追求有形的教会，一个在世清楚可见的住所；在其中人们忠于诺言、爱敌人、说真话、尊重穷人、为义受苦，并以此见证上帝令人惊异的成就群体的创造力。认信者的教会根本无意从世界撤退，但它的见证会唤起世界的敌意，这一点并不稀奇。[2]

结论

教会论、圣礼及末世论都处于基督教神学的核心位置，将它们置于疫情的环境中，分析中国基督徒在这样环境中的心灵状态打开了一个新的视角。基督徒与非基督徒甚至无信仰者的心灵状态，在平常状态下的差异被疫情这个意外因素所放大，让我们得以窥探其中的奥秘。在基督徒内部，教会论、圣礼、末世论会对疫情环境中的基督徒心灵状态产生不同的影响，伴随着对教会论、圣礼、末世论的不同侧重甚至相反的阐释，这种影响的差异也变得更加复杂和神秘。在教会论方面，疫情中的基督徒感到基督同在的心灵保证、作为团契的心灵依存以及作为成圣的心灵洁净；在圣礼方面，疫情中的基督徒得到功效性的祝福、符号性的安慰以及榜样性的力量；在末世论方面，基督教信徒产生预言

---

[1] [美]侯活士，威廉姆：《异乡客：基督徒的拓荒生活》，贺志勇译，北京世界图书出版公司，2013 年，第 32 页。

[2] [美]侯活士，威廉姆：《异乡客：基督徒的拓荒生活》，第 31-32 页。



式的适应心态、积极奋进的求胜心态以及错误解读的厌世思想。简言之，基督徒在日常信仰生活中直接或间接接受或参与的教会论、圣礼、末世论思想，在疫情时期充分展示了它们的存在，这从它们对基督徒心灵状态的影响中就可以比较充分地观察到。

参考文献

阿利斯特·麦格拉斯：《基督教神学导论》，赵城艺，石衡潭译，北京联合出版公司，2017 年.

奥尔森：《基督教神学思想史》，吴瑞成，徐成德译，北京大学出版社，2003 年。

崔任中：《疫情中的家庭教会及对末世观的思考》，《中国基督教研究》2020 年，第 2 期.

侯活士，威廉姆：《异乡客：基督徒的拓荒生活》，贺志勇译，北京世界图书出版公司，2013 年.

米拉德·艾力克森：《基督教神学导论》，陈知纲译，上海人民出版社，2012 年.

丘建峰，陈锦富：《末世论》，圣神修院神哲学院，2016 年.

《圣经》，和合本.

朱启贵：《新冠肺炎疫情对世界主要经济体的影响与中国对策》，《上海交通大学学报(哲学社会科学版)》，2020 第 5 期。

Jeremy Taylor, *The Rule and Exercises of Holy living, vol. Two (and) The Rule and Exercises of Holy Dying*, Wilton: Morehouse-Barlow Press,1982.

————, *The Rule and Exercise of Holy Living and Dying*, Seedbed Publishing Company, 2018.

Veli-Matti Kärkkäinen, *An Introduction to Ecclesiopogy: Historical, Global, and Interreligious Perspectives*, Downers Grove: InterVarsity Press, 2021.

Analysis of Christians Mental State in the Epidemic Period: Based on Ecclesiology, Sacrament, Eschatology

CUI Renzhong (Minzu University of China)

Abstract: The COVID-19 pandemic is a severe test for people all over the world. From a macro perspective, it has deeply impacted various aspects of the world, including politics, economy, and culture. At the micro level, it has caused great emotional trauma to individuals. As a multi-ethnic and multi-religious country, different social communities have their own distinctive characteristics such as thinking and practice, and these different characteristics have been amplified to a certain extent in the context of the epidemic. Therefore, with the help of the combination of the background of the epidemic and the factors of the Christian community, this paper intends to briefly analyze the mental state of Christians during the epidemic period with the Ecclesiastical dimension, Sacramental dimension and Eschatological dimension of Christian theology, so as to open up a new perspective for understanding the unique thinking characteristics of this community.

Keywords: Epidemic period, Christian, Ecclesiology, Sacraments, Eschatology



信仰与理性之圆融及其张力：基督教“信仰”观探微

包瑜婕（上海师范大学哲学与法政学院）

摘要：广义基督教的发展经历了从犹太教、早期基督教（天主教）到基督新教的历史流变。在这一过程中，不同时期不同教徒虽都对上帝怀有信仰，但考察其信仰的内在方式却能发现有所不同，同时，对“上帝在其信仰中如何存在”这一问题的答案也各有其异。针对这两个问题，本文分析了基督教内在的信仰与理性关系，同时分析了信仰观念在基督新教对“世俗生活”的强调中的进一步发展，并以犹太教未经省察的“信仰”精神作为比较对象，试图勾画出基督教“信仰”观念中信仰与理性之冲突如何圆融，又如何产生了强大的张力，这一张力在世俗生活中如何持续地产生着效应，以及在犹太教、早期基督教、基督新教之历史发展中“上帝”位置发生的转移。

關鍵詞：基督教、新教、犹太教、信仰、上帝观

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202306_(20).0015

一、基督教：信仰与理性的圆融及其内在张力

虽源出于犹太教，但与犹太教以律法和祭祀为信仰之根本的传统不同，基督教的核心是信仰和道德。公元 1 世纪中叶，保罗开始向非犹太人传教，在罗马帝国的统治和犹太教排外情绪的作用下，随着耶稣被钉死又复活，作为犹太教眼中的“异端”的基督教在罗马帝国上诞生了。基督教视耶稣为弥赛亚，为上帝之子，他们在《旧约·圣经》的基础上编订《新约》。得益于希腊唯心主义和

《约翰福音》、保罗书信，基督教克服了犹太教的此岸性和直观性，发展出一套真正的宗教形而上学，不再拘泥于外在的律法，转而更关注教徒内在的信仰。

基督教徒相信耶稣所言“所以我们看定了，人称义是因着信，不在乎遵行律法”[1]，而犹太教徒直到今日仍然延续着记载于圣经《创世纪》中的割礼制度。对于律法和祭祀的恪守与否正是犹太教和基督教的分野之一，也是犹太教徒举基督教为异端的主要原因。犹太人坚信唯有自己的民族是上帝的选民，而割礼就是上帝与他们“立约”的现实证明：“这样，我的约就立在你们肉体上，作永远的约。但不受割礼的男子，必从民中剪除，因他背了我的约。”[2]故而不履行割礼仪式的基督教徒在双重意义上被排除在了选民之外。

（一）基督教徒如何“信仰”上帝？

基督教思想在其形成完善的过程中极大地受到了希腊哲学思想的影响，这种影响主要是在柏拉图的神秘主义唯灵论和亚里士多德的理性主义两方面的，而这两方面的影响最终带来了基督教教会以及教徒所不得不面临的信仰与理性的冲突，基督教徒对上帝的认识及信仰正是在这种冲突中逐步完善，形成了与犹太教迥异的面貌。

在教父时代，大多为外邦人的教父有意识地用希腊哲学思想为基督教神学进行理论奠基。早期教父奥利金（Origen，185－254 年）在调和基督教信仰和希腊哲学时，充满了希腊唯心主义甚至诺思替主义（Gnosticism）的灵化观念。他的“灵魂先在论”与柏拉图理念论、斐洛和诺思替主义相契合，关于圣父、圣子、圣灵的神学“次位论”则与新柏拉图主义代表人物普罗提诺关于太一、努斯、灵魂的哲学辩证法具有明显的理论同构性。[3]奥古斯丁（Augustine，354－430 年）对上帝的知识论证明从知识出发反推上帝的存在，理所当然地从现象界的

---

1 《新约·罗马书》3:28。（本文引用皆为和合本《圣经》）。

2 《旧约·创世记》17:13－14。

3 赵林：《基督教信仰与希腊哲学的思想张力》，《世界哲学》，2016 年第 1 期，第 120 页。



范畴超出到先验的范畴，他的"相信，然后理解"以及德尔图良（Tertullianus，150－230 年）著名的"唯其荒谬，我才相信"都宣示了他们在信仰上的狂热。

信仰上的狂热同时在基督教徒的伦理观念上反映为"动机论的道德观"。在基督教中，有着最重要的两条诫命："你要尽心、尽性、尽意、尽力，爱主你的神。其次，就是说，要爱人如己。再没有比这两条诫命更大的了。"[1]这就与犹太教对成文托拉（Torah）的崇拜有着很大的不同。成文托拉令上帝能以具体的生活实践的方式渗透入犹太教徒生活的方方面面，而对上帝的"信"则从基督教徒的个体内在出发保证了他们行为的合伦理性。

在经院哲学时代，基督教会的教父们为神证明的方式则大为不同，他们不再拘谨于私人化的、神秘化的信仰游说，而是将目光从内心转向外部，为神的存在作出形式上的证明。毕达哥拉斯的数学思维和亚里士多德的三段论在这段历史中的影响显而易见。从安瑟尔谟的本体论证明、托马斯·阿奎那的五路证明到莱布尼茨的理由律证明，无一不是以逻辑证明的方式为上帝存在在形式上做背书。

经院教父出于对上帝的"信"而对上帝存在作出理性的证明，建构出成体系的神学理论，这一行为本身就彰显出了深深的矛盾与张力，在基督教思想成型过程中也始终蕴含着信仰与理性的二元冲突。为了向非基督教徒宣扬上帝的真实存在，他们不断地论证对上帝的知识，但这就令他们的行为陷入了自相矛盾之中。如果他们自身对上帝抱持着"信"的态度，为何上帝的存在还需要以逻辑的方式去证明？如果上帝是世间一切在存在论上的保证，那么用逻辑去证明上帝不过是一种自我证成，理性自身的合理性就将消亡在这一证明过程中。

（二）上帝在基督教徒的"理性"中如何存在？

同样，对基督教徒而言，上帝"如何"存在，即上帝在何种意义上"干涉"了他

---

[1] 《新约·马可福音》12:30－31。

们的生活的问题不再是一个如犹太教徒一般仅仅凭借遵行"律法"（无论是口头的还是成文的）就能解决的问题，而是一个需要理性支撑的反思性的问题。在基督教伦理观中，"良心"问题占据着重要的地位。基督教虽源出于犹太教，但他们的良心观念却是受希腊－罗马文化的影响，特别是斯多亚学派的影响而成的。

犹太教的律法虽然也包含着道德的成份，但它明显地带有强制性，它是通过一种否定的方式（惩罚）来规范人的行为的，它注重的是人们的外在行为及其后果。而基督教的道德则更多地基于人的内心自觉，它通过一种肯定的方式（良心发现）来协调人的行为，更侧重于人的内在的善良动机。[1]《圣经》中的"良心"观念涉及良心与人的本性和信仰的关系，基督教的基本主张是良心来源于上帝，是上帝赐予人的"礼物"[2]，这一观念延续着犹太教关于教徒生而"知"伦理的观念。但基督教徒并不是仅仅按照律法去"行"就足以称"义"的。《罗马书》中写道："原来在神面前，不是听律法的为义，乃是行律法的称义。没有律法的外邦人，若顺着本性行律法上的事，他们虽然没有律法，自己就是自己的律法。这是显出律法的功用刻在他们心里，他们是非之心同作见证，并且他们的思念互相较量，或以为是，或以为非。"[3]

对于外邦人来说，他们没有听到过"摩西十诫"，也不行割礼与上帝立约，因而可以说外邦人本身没有律法。但保罗在《罗马书》中主张有两种律法，一种是犹太人通过"摩西十诫"和"立约"而获得的，另一种则是上帝借着自然的方式所显现的律法，"原显明在人心里"[4]。

外邦人的"律法"于是类似于莱布尼茨所说的人心上的"大理石的纹路"，类似

---

[1] 赵林：《论基督教与犹太教的文化差异》，《宗教学研究》，1997 年第 2 期，第 104 页。

[2] 张庆熊. 《良心、律法和信仰：基督教良心观解析》. 复旦学报（社会科学版），2016 年第 4 期，第 85 页。

[3] 《新约·罗马书》2:13－15。

[4] 《新约·罗马书》1:19，



于柏拉图理念论中的“回忆”，类似于亚里士多德的“潜能”，它意味着一种可能性，而不是必然性[1]，要使可能性变成必然性，只有通过“反身而诚”、“知行合一”的过程。如果外邦人在生活中不能依循良心去实践，就不能使上帝的启示彰显，也就不能称“义”，最终也不能得到救赎。因此，对于外邦基督教徒来说，个人对于良心和伦理的自觉是实践伦理的关键所在，在实践伦理的过程中，他们也依靠理性对自身的已有知识进行着“去伪存真”的过程。

（三）内在于基督教理念本身的矛盾

基督教试图以理性的逻辑推论理解上帝，证明“上帝存在”这一最初断言的有效性，证明自己的信仰并非盲目的非理性的狂热。基督教对犹太教之直观性的克服就在这对信仰与理性的矛盾的辩证之中。如前文所述，出于对上帝的“信”而对上帝存在作出理性的证明，建构出成体系的神学理论，这一行为中本身就彰显出了深深的矛盾与张力，暗含着对于上帝不证自明的存在的怀疑。而在基督教的“良心”观念中，又侧重于教徒凭借理性对上帝置入他们内心的“善良本质”（*gütiges Wesen*）的自觉，从而才能使“知”、“信”、“行”达致统一，最终称“义”。我们大可以在此对“用理性来证明上帝”这一行为做出逻辑上的推论：如果这一行为不是代表着教父们认为理性是属人的品质，而上帝是另一个维度的存在，那么他们的做法无异于认为理性同样是上帝的品质的一种，那么这一证明的举动马上就成为了大胆的僭越：教父们借人之口说出了“A=A”的断言；如果这一行为如它表面上所能表达出的那样，代表了属人的理性和上帝之间存在的隔阂，那么人又何以仅仅依凭自己的理性就决定上帝的“存在”呢？无论如何，在这两种推论中都潜藏着人的狂妄与自大，而上帝的“灵韵”正在逐渐消散。

[1] 张庆熊：《良心、律法和信仰：基督教良心观解析》，《复旦学报（社会科学版）》，2016 年第 4 期，第 87 页。

二、基督新教之“信仰”：世俗生活作为信仰的正名

在中世纪，日尔曼人政教合一的封建制度使得社会危机和教会危机激化，从 13 世纪起不断追捕异端的异端裁判所更加重了人民的苦难。人文主义思潮在欧洲各地兴起后，在基督教的基础上，新教随之形成，因此，新教产生的历史背景不再能似犹太教和基督教一般被局限于地中海沿岸。16 世纪，马丁·路德（Martin Luther，1483－1546 年）在罗马帝国发起了宗教改革运动，形成路德宗；同时期，慈运理（Ulrich Zwingli，1484－1531 年）在苏黎世发动宗教改革运动，他阵亡后，约翰·加尔文（Johannes Calvin，1509－1564 年）在日内瓦接续了宗教改革运动，形成改革宗（也称“加尔文主义”）；在英国，资产阶级和新贵族群体日益壮大，反对圣公会和主教制的清教运动随之开始；新教在美国传播的时期则正值独立战争时期，并持续影响了之后的废奴运动。

（一）新教教徒如何“信仰”上帝？

新教精神的形成与其所在的历史环境密不可分。当整个欧洲都掀起了一股个人主义狂潮，个体如原子进入横冲直撞的疯狂中时，对上帝的信仰也从以教会为首的“集体”的信仰进入了“个体”的信仰之中。

16 世纪，马丁·路德发表《九十五条论纲》，批判罗马教会赦免人罪的权力，打破了罗马教会精神上的权威，强调《新约》所言“信徒皆为祭司”[1]。在宗教改革运动的影响下，基督教徒从教会权威和主教权威中解放出来，进入了真正凭借个人的“信”便可“称义”的时期。

与教父时期和经院时期的基督教不同，新教崇尚五个“唯独”：唯独圣经、唯独信心、唯独恩典（赦免、永生与救恩都是上帝的礼物）、“唯独基督”（耶

[1] 彼前 2:4，“主乃活石，固然是被人所弃的，却是被神所拣选、所宝贵的。”彼前 2:5，“你们来到主面前，也就像活石，被建造成为灵宫，作圣洁的祭司，藉着耶稣基督奉献神所悦纳的灵祭。”彼前 2:9，“惟有你们是被拣选的族类，是有君尊的祭司，是圣洁的国度，是属神的子民，要叫你们宣扬那召你们出黑暗、入奇妙光明者的美德。”



稣基督是信徒信靠的唯一对象，没有人、事、物可以代替，如向圣徒祷告等行为都是无效的）和“唯独上帝的荣耀”（上帝对人的救恩是祂借着自己的意志和行为独自完成的）。在此之前，基督徒对于上帝的认识是在教父的影响下形成的，因而不可避免地进入了因他人的“信”而“信”的困顿中。但在再一次“反偶像崇拜”的呼声和“五个唯独”的教义中，每一个基督徒都是能够凭借自己的认识而与上帝直接沟通的信徒。

然而，如果我们考察宗教改革时期的时代背景，就会发现“因信称义”在削弱教廷的神圣权力的同时，却加强了世俗权力的神圣性。“神圣”观念的位置因而在此发生了转移。

路德在《论俗世的权力：对俗世权力服从的限度》一文中提出了“被颠倒的世界”[1]的概念，以犹太教的“上帝拣选观”为由，认为每个人从事的“职业”是上帝赋予他的天职（*Beruf*），对神圣世界和世俗世界、属灵事务和世俗事务作出了区分，强有力地对神圣和世俗划定界限。他在变革圣礼制度的时候，废除了洗礼和圣餐礼之外的其他五项圣礼，将它们交由世俗权力来管理，看似解放了教会中的个人，实际上却通过这次解放，让恢复个人自由性的教徒进入了一个更大的公共空间，形成了一个更大的外在的共同体，使不同教会的教徒都受到了同一种世俗的规范性的规约。

这一信仰世俗化的过程使新教教徒对上帝的信仰离他们更“近”了，这种接近并非犹太人与上帝的接近——上帝从一开始就在犹太人的生活之中，也不是基督徒试图通过理性对上帝的“理解”。在此，信仰通过被世俗化，进入了教徒的生活。一方面，信仰不再高高在上，它不仅仅存在于教徒的内心，也融入了世俗生活中，它越过人类认识的界限，变得唾手可得，成为一种（尽管仍然）无法捕捉的“上手”之物；同时，也由于信仰已经经过了非理性崇拜和理性证明

[1] Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Band 11, Weimar: Verlag Hermann Böhlaus, 1925, S. 265.

的阶段，它如今获得了崇高的形式，并以该种形式包围了世俗生活的种种。

（二）上帝在新教教徒的“世俗”中如何存在？

“上帝在新教教徒的‘世俗’中如何存在”的问题于是不仅涉及上帝之本质的问题，也涉及了上帝之形式（宗教）的问题。

在犹太教中，尽管也存在着神圣和世俗的区别，但由于犹太教的上帝从一开始就通过为犹太教徒的生活“立法”[1]来与其形成长久的契约关系，上帝就自然地管理着犹太教徒生活的一切，因而先天地是“全在”的，并因此教徒在所谓的“世俗”生活中并不对神圣和世俗的区别有所知晓。路德对神圣和世俗之间作出的划分却让教徒有意识地为自己在世俗生活的行为寻找正当性和合法性，正是这种意识让上帝从一个原本自足充实的本质中不得不分离出其形式。

马克斯·韦伯（Max Weber，1864－1920）意识到了新教伦理中的这种矛盾，在他的《资本主义与新教伦理》一书中，这种矛盾发展的具体过程得到了展开性的解释，即新教教徒是如何把对神的“信仰”应用于世俗生活的。

面对资本化的世界，新教教徒拥有一种独特的伦理样式，他们“把劳动当作绝对的目的本身——‘天职’（*Beruf*）来从事”[2]，“具有一种异常坚毅的性格”，能够“始终保持清醒冷静的自制，从而避免道德上与经济上的沉船灭顶”[3]，因而，对于他们来说，“赚取钱财，只要以合法的方式，在近代经济秩序里乃是职业上精诚干练的表现与结果。”[4]

由于恪守律法，资本世界中的新教教徒尤为明显地成为了纪律性的劳动者，而在生产活动“理性化”的过程中，那些作为生产主体的教徒也就成了理性的机

[1] 见圣经《利未记》、《民数记》等章。

[2] [德] 马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，康乐，简惠美译，广西师范大学出版社，2007 年 7 月第 1 版，第 37 页。

[3] 同上，第 43 页。

[4] 同上，第 30 页。



器。但对于教徒本身来说，他们却并没有意识到自身的异化。一方面，他们在路德“天职观”的影响下，把世俗生活的各方面纳入信仰系统中，一方面又认同“因信称义”就应当从内在克制自己，以达到与神的交流。通过这两种主要伦理观念的连接，外在于信仰的世俗“行为”得到了上帝的许可，甚至他们正是因为这些外在的行为——以一种履行了“职业义务”（*Berufspflicht*）的说辞，才能够得到上帝的救赎。

这种连接方式使得属灵事务和世俗事务在新教教徒身上得以和谐共存，在前资本主义时代与资本不能相容的伦理，如今能与其相容了，因为伦理在“信仰”中掌握了资本的经营方式，“信仰”也使得资本的运行符合了伦理，世俗生活在此不再只是信仰所及的客体，反过来，世俗生活的“合理”运转也成为了对信仰的正名。

（三）新教“上帝”信仰的进一步“离场”

对于基督教新教，我们同样可以通过其与早期犹太教和基督教的对照来分辨上帝的身影。

早期犹太教以信仰适应世俗生活，上帝以“伦理实体”的形式进入他们的生活，他们相信在生活中自然存在着上帝的律法；新教教徒则让世俗生活适应信仰，相信世俗权力同样具有神圣性，并能以这种地上的神圣性与上帝的属灵的神圣性相契合。两者在遥远的时空差异上形成了伦理观念上的回应。

教父及经院时期的基督徒面临着信仰和理性之间的冲突关系，而新教教徒则面临着神圣和世俗之间的二元冲突；前者通过用理性来证明信仰的方式解决这一冲突，让理性为信仰服务，后者则以让信仰进入世俗的方式，使世俗生活变得“具有”信仰，换言之，他们“信仰化”了世俗生活。

“使世俗生活变得神圣”某种程度上是新教教徒对犹太教生活方式的延续，最近，在一些学者的观点中也确实提到了由于相似的民族苦难记忆而带来的新

教与犹太教的“选择亲和性”[1]，但二者实际上完全不同。基督教新教的伦理思想更进一步地将“上帝”的本质消散在世俗世界中，将其内在化为自觉的约束，徒留下上帝的形式包容这个世俗世界。新教教徒的自觉约束起于“信”而终于“义”，但它在资本机器的裹挟下，总是携带着异己之物，因而面目全非地贯穿了“因信称义”这一教义的始终。在这里，并非上帝在一个超越性的地位上教导人或指导人的生活，而是上帝从他的位置上退离，被迫成为了人和世俗生活的一部分。

从此，在“伦理问题”这一断言的两端，上帝不再是作为伦理之保证的主体，他成为了“当教徒面临伦理问题时”，他们能够指向的原因。现代生活的伦理危机不可避免地发生了。在过去，伦理与宗教的古老关系是同一的，生活的伦理性在生活的宗教性中展开。观之当下，“宗教”成为了没有自身血肉相连的内涵的外壳，而什么样的生活是“合乎伦理”的，这个问题的答案却一并由世俗律令和法律条文给出了。伦理脱离于宗教存在，它获得了符合社会规则的独立性，却失去了与内心产生感应的内在性，它在日常生活中把为了上帝而作的事功变成了世俗的工作，并让人沦为世俗工作的奴隶。上帝于是真正地被悬置了起来，仅只作为世俗与伦理赖以“合法”的需要。此刻，正如黑格尔所预言的，“普遍跟神的规律、有意识的精神跟无意识的精神，才真正展开了斗争；因为后者，无意识的精神，是另一种本质势力，它仅只因此而为前者所侮辱，却并没有被前者所摧毁。然而，无意识的精神，在强大的白日的规律的压制之下，要取得现实的展现，只能借助于无血无肉的阴影。”[2]

三、比较视阈下进一步审视基督教之“信仰”观

与犹太教相比，基督教已经远离了无理性的信仰，在理性与信仰的冲突间认识上帝，到了后期基督教新教产生的阶段，他们又进一步打破了属灵世界和

[1] 孟亚莉：《近代法国新教与犹太教的选择亲和性》，《世界宗教文化》，2020 年第 3 期，第 71-77 页。

[2] [德] 弗里德里希·黑格尔：《精神现象学》（下卷），贺麟，王玖兴译，商务印书馆，1979 年 4 月第 1 版，第 29 页。



世俗世界间的界限，将对世俗事务的处理方式也纳入到对上帝的认识和信仰之中。基督教既源出于犹太教，却与犹太教在宗教观念上有着莫大的差异，那么讨论其差异产生的原因之根本所在，以及讨论这种差异对于这两种宗教意味着什么、对其教徒的宗教生活产生了怎样的影响，都将是不无裨益的。同时，通过基督教与犹太教的比较研究，也能帮助我们更好地在纵向的历史上理解基督教"信仰"观中包含的张力。

犹太民族一直以来为世人称奇，他们在历史上第一次信仰上帝，恪守《圣经》中的种种制度仪式，自视为上帝的选民，并坚信至今。他们对上帝矢志不渝的信仰是后期基督教及基督新教对上帝信仰的源初之地，并决定了二者对"信仰"概念之理解的核心本质。然而，作为"信仰"之初的犹太教徒对上帝的信仰却是不假思索、未经省察的，他们所过的也是一种未经省察的信仰生活。

（一）犹太人的"约"与"信"

我在这里借用苏格拉底的"省察"一词，意指犹太人对上帝的信仰是未经反思的、无理性的。如果我们在《圣经》文本中对犹太人对上帝信仰的源头进行考察就能发现这一点：犹太人从一开始并不"信"上帝，他们甚至反对上帝，试图挣脱上帝。

犹太人（以色列人）对他们与上帝之间的契约关系的确认共有两次。

第一次在大约公元前 2000 年，上帝在民众中选择了亚伯兰，对亚伯兰说"你要离开本地，本族，父家，往我所要指示你的地去"[1]，于是亚伯兰带领众人迁徙至迦南，上帝将迦南赐予亚伯兰，使他"子孙繁多"，并保证他与他的民众与后裔的"福"。如《创世纪》所言：

> 我必叫你成为大国，我必赐福给你，叫你的名为大，你也要叫别人得

[1] 《旧约·创世纪》12:1。

福。为你祝福的，我必赐福与他。那咒诅你的，我必咒诅他，地上的万族都要因你得福。（创 12:2-3）

……凡你所看见的一切地，我都要赐给你和你的后裔，直到永远。我也要使你的后裔如同地上的尘沙那样多，人若能数算地上的尘沙才能数算你的后裔。（创 13:15-16）

亚伯兰在迦南定居直到九十九岁时，上帝才与他立约：

亚伯兰年九十九岁的时候，耶和华向他显现，对他说，我是全能的神。你当在我面前作完全人，我就与你立约，使你的后裔极其繁多。亚伯兰俯伏在地。神又对他说，我与你立约，你要作多国的父。（创：17:1-4）

以色列人第一次与上帝立约后并未立刻如上帝所言得到了上帝的“福”，相反，他们在埃及受到埃及人的奴役四百年。而即使是在以色列人第二次与上帝立约，即大约五百年后摩西带领以色列人出埃及时，摩西在西奈山上领受上帝启示的律法，也并未当下就使以色列人“信”上帝了。

《民数记》中记载，摩西领以色列人出埃及之初，以色列人抱怨不断，不信上帝，甚至要拿石头打死摩西和亚伦，最终被上帝惩罚在旷野漂流 40 年。记载如下：

当下全会众大声喧嚷；那夜百姓都哭号。以色列众人向摩西、亚伦发怨言，全会众对他们说：“巴不得我们早死在埃及地，或是死在这旷野。耶和华为什么把我们领到那地，使我们倒在刀下呢？我们的妻子和孩子必被掳掠，我们回埃及去岂不好吗？”众人彼此说：“我们不如立一个首领，回埃及去吧！”摩西、亚伦就俯伏在以色列全会众面前。窥探地的人中，嫩的儿子约书亚和耶孚尼的儿子迦勒，撕裂衣服，对以色列全会众说：“我们所窥探经过之地是极美之地。耶和华若喜悦我们，就必将我们领进那地，把地赐给我们，那地原是流奶与蜜之地。但你们不可背叛耶和华，



> 也不要怕那地的居民，因为他们是我们的食物，并且荫庇他们的已经离开他们。有耶和华与我们同在，不要怕他们！”但全会众说：“拿石头打死他们二人！”忽然，耶和华的荣光在会幕中向以色列众人显现。耶和华对摩西说：“这百姓藐视我要到几时呢？我在他们中间行了这一切神迹，他们还不信我要到几时呢？我要用瘟疫击杀他们，使他们不得承受那地，叫你的后裔成为大国，比他们强胜。” （民 14:1-12）

以色列人正是在这次旷野漂流以后才重新确认与上帝之间的“人－神”契约关系：上帝使以色列人遭受瘟疫、战争，然后以拯救以色列人来显示祂的“大能”；以色列人信上帝并以恪守律法作为“信”的证明，而上帝以带领以色列人进入流淌奶与蜜之地作为保证。与其说这是对上帝的不经省察的“信”，不如说是最初的交换关系。

自此，以色列人才将这种未经省察的“信”作为其民族精神的核心，律法和祭祀也就作为对上帝的“信”的表征而成了犹太教传统的要义，因为只有“信”上帝，他们的民族才能得以延续。

（二）犹太人如何“信仰”上帝？

起初不“信”上帝的犹太人是如何维持对上帝的“信”的？在第二次确认犹太人与上帝的“人－神”契约关系后，对上帝的信仰就与他们维系民族生命的本能合而为一了。在犹太教的经典文本《塔木德》（*Talmud*）中，它叙述到人不仅仅是作为神的造物，也是作为与神的共同创造者（cocreator）存在的，是神“创造工作的助手”（partner in the work of creation）（*Shab.*, 10a）[1]，人与神共同创造的造物正是人自身（self）。在“共同创造”的观念下，犹太人与神在契约关系之外产生了内在精神的亲和性，尤其在苦难意识和上帝对他们的拯救中，犹太人深信上帝即命运，而他们对命运从未加以怀疑。

[1] Byron L. Sherwin, *Jewish Ethics for the Twenty-First Century: Living in the Image of God*. New York: Syracuse University Press, 2000. p.5.

随着犹太教的发展，他们对上帝的“信仰”后来进一步体现在了书本崇拜和圣殿崇拜上。

摩西在公元前 15 世纪于西奈山上领受上帝的律法，摩西十诫后来作为《圣经》中的基本行为准则，成为一切立法的基础。摩西完善上帝的诫命，成书《摩西五经》，和另外的口头诫命一起构成了犹太人的“托拉”（Torah）。犹太人被称为“书之民”（*People of the Book/Am HaSefer*），书本在西奈山上由神交予摩西，因此从一开始就成为了犹太传统中的核心象征。犹太人对上帝的忠诚就体现在他们对律法的遵从上，而非对上帝的从自身内在出发的“信”，因此他们始终不断地完善律法，以彰显他们从内在与上帝相一致的伦理性。公元前 300 到公元 200 年间，法利赛人（拉比犹太教）为使犹太律法适应不断变化的世界，为文字律法作出口头解释，公元 200 年左右，主管世俗事务的犹大•哈-纳西将这些解释编撰成册，为《密西拿》（*Mishnah*）。在公元 200 至 600 年间，犹太人对《摩西五经》和《密西拿》的不断阐释和争论被无数拉比记录下来，成书《革马拉》（*Gemara*）作为《密西拿》的补注，又将两本书合称为《塔木德》（*Talmud*），作为成文托拉学习实践。

《密西拿》诞生之后，犹太人在知识与实践的矛盾中，选择以实践适应知识去形成新的更加具体的实践智慧，尽管上帝的启示仍然占据着不可撼动的统领生活的地位，但学习托拉（尤其是具体的成文托拉即《塔木德》）也成为了一种宗教理想，“学习托拉比圣殿的日常献祭更重要”（*Babylonian Talmud*, Megillah 3b）。时至今日，犹太传统仍然被理解为一种以文本为中心的传统：神圣文本不仅构成各种思想与实践的共同背景，犹太传统自身的一些重大发展还可以用犹太社群对它与文本的关系、对哪些文本，以及对文本如何在犹太社群中发挥作用所抱有的诸种概念来体现和理解（Moshe Halbertal, *People of the Book: Canon, Meaning, and Authority*. Harvard University Press, 1997）。[1]

[1] 宋立宏：《什么构成犹太文明的核心特征》，《文汇学人》2019 年 12 月 27 日，第 4 页。



到了公元前十世纪，所罗门在耶路撒冷建成圣殿，并向上帝祈祷："我已经建造殿宇作你的居所、为你永远的住处。"[1]耶路撒冷圣殿随即成为敬奉上帝、举行祭祀仪式的崇拜场所，犹太教徒进入了圣殿崇拜之中。

（三）上帝在犹太人的"信仰"中如何存在？

无论是圣殿崇拜还是书本崇拜，在"崇拜"行为中，都不曾发现犹太教徒有过自觉的伦理意识。圣殿崇拜和书本崇拜的模式使神必须依附于某种具象化的"物"才能向教徒传达启示，使教徒领会启示和智慧的教导。

《列王记上》第七章中详细记载了圣殿的装饰：

> 所罗门为自己建造宫室，十三年方才造成。又建造利巴嫩林宫，长一百肘，宽五十肘，高三十肘，有香柏木柱三（原文作四）行，柱上有香柏木柁梁。其上以香柏木为盖，每行柱子十五根，共有四十五根。有窗户三层，窗与窗相对。所有的门框都是厚木见方的，有窗户三层，窗与窗相对。并建造有柱子的廊子，长五十肘，宽三十肘。在这廊前又有廊子，廊外有柱子和台阶。又建造一廊，其中设立审判的座位，这廊从地到顶都用香柏木遮蔽。廊后院内、有所罗门住的宫室、工作与这工作相同。所罗门又为所娶法老的女儿建造一宫、作法与这廊子一样。建造这一切所用的石头都是宝贵的，是按着尺寸凿成的，是用锯里外锯齐的。从根基直到檐石，从外头直到大院，都是如此。根基是宝贵的大石头，有长十肘的，有长八肘的。上面有香柏木和按着尺寸凿成宝贵的石头。（王上 7:1-11）
>
> ……这一切所罗门都没有过秤。因为甚多，铜的轻重也无法可查。所罗门又造耶和华殿里的金坛和陈设饼的金桌子。内殿前的精金灯台，右边五个，左边五个，并其上的金花，灯盏，蜡剪，与精金的杯，盘，镊子，调羹，火鼎，以及至圣所，内殿的门枢，和外殿的门枢。所罗门王作完了

[1] 《旧约·列王记上》8:13。

耶和华殿的一切工，就把他父大卫分别为圣的金银和器皿都带来放在耶和华殿的府库里。（王上 7:47-51）

成文托拉《塔木德》的内容更是涵括了犹太人生活的方方面面，不仅涉及宗教、哲学、历史，也有关于医学、历史、文学、传统习俗、家庭和社会关系的教导和指示。犹太文化学者利维在一次演讲中曾把犹太教的《塔木德》比作中国明式家具中的榫卯结构，他的意旨就在于《塔木德》的哲学使得犹太人生活里的每个具体细节，都可以由一种优雅的方式产生关联，这种关联不需要外在的任何概念辅助，仅仅依靠内在的巧妙联系，就能使整个生活可以组成一个非常优美的整体。十二世纪被称为"第二摩西"的摩西·迈蒙尼德（Mōsheh ben-Maimōn，1135－1204 年）写成了神学巨著《密西拿托拉》（又称《第二律法》），对犹太律法体系进行了系统的归纳和梳理；法德学派的法典编纂家则从具体法典入手，试图通过具体法典的制定来对犹太人的生活进行规范。

因此，如果将基督教经过"良心"反思后依循理性进行的伦理生活实践与犹太教类似于"榫卯"结构的伦理生活作比较，那么犹太教的伦理生活就是按照一套既定的榫卯结构自发地、无意识地运转着，而基督教徒必须首先自己将分散的构件各归其位，才能"顺理成章"地去"行"律法。

在犹太教经典的发展历史中有两者起着相互冲突又互相和谐的作用：一方面是上帝的启示，另一方面是生活实践的适应性。

最初，在《旧约圣经》中，上帝一直是抽象却人格化的。虽然没有形象，也没有日常语言的名称，但是上帝可以直接和人沟通、与人对话。并且，通过"神说，要有光，就有了光"[1]可知，上帝是有意志的存在。

对于犹太教徒来说，指导犹太人行事的是获得神召因而能与神沟通并传达神意的先知，根本上来说，"先知"是作为神与人之间的中介物存在的，他们将

1 《旧约·创世记》1:3。



神的"意志"无损耗地转变为犹太人间通行的语言。犹太教的第一个也是最使人信服的先知就是摩西，因为他是和上帝面对面认识的[1]。由于他们的伦理来自上帝，作为伦理实体的上帝就保证了犹太教徒行为的合（律）法性，只要按上帝的意去行，他们的行为就是合乎伦理的。对于伦理行为的实践的合法性事实上并不来自于"信"，而仅就只是对神的律法的"知"。后期根据世俗生活的多变性而编成的《密西拿》更说明了犹太人先"知"（但"知"不等同于"信"）后"行"的实践准则，对于他们来说，没有什么能够改变上帝的律法。

因此，犹太教徒在实践中无需考虑自身的行为是否合乎"伦理"，因为"伦理"的实体就是上帝，而通过先知的存在，犹太人已经得知了如何践行合乎伦理的律法。对于犹太人来说，忠于上帝的律法并遵循律法来生活，这是生而知之的。既如此，神就不仅仅以律法的形式，也以日常伦理的形式进入犹太人的生活。正是由于神的这种"全在"，犹太人才有可能全心全意地接受自己背离如今我们现代人所称的"道德"，亚伯拉罕才能在献祭以撒之时不至成为一个"有罪"之人，他们才能在神人之间，在面对义务与情感的冲突中的悲剧时，走向无限的弃绝（Infinite Resignation）。

然而，尽管先知不会误传或扭曲神的启示，在意志的传达上，先知是一条透明的传送带，但在这个过程中毕竟存在一次从"无言的意志"到"有言的语言"的信仰降级。

由于《密西拿》，乃至后来的成文托拉《塔木德》的出现，先知对上帝启示的直接传达进一步具化为文字，与最初和神"面对面"接受启示的先知摩西相比，圣殿和书本都是以"言语"（*Sprache*）的方式传达神的意，而非"语言"（*Sage*）——一种沉默的道说。一旦承认文字能够传达启示或文字中隐含了启示，上帝本质的非文字性的意志就被掩盖了。对祭祀仪式、书本的重复（这一重复是体现在肉体上的）于是乎取代了对上帝的直接的信仰。

[1] 申 34:10，"以后以色列中再没有兴起先知像摩西的。他是耶和华面对面所认识的。"

在摩西十诫中引入生活实践，最终形成浩瀚繁复的《塔木德》，上帝对摩西“面对面”传授的自足的启示被外在的他者改变着，却因为未经理性的反思而未能成为一种实践智慧。这也使得这一“知”相比于后世具有神秘主义色彩的灵知论（Gnosticism）在未加反思的层面上更加原始，在实践的层面上更加具体。如果说灵知论所相信的“知”是从“无”到“有”的获取知识的过程，早期犹太教的“知”就是在交换 / 契约关系下所定的条例，并且，他们通过日常实践的“行”加固了这一条例。

最终，犹太教徒对上帝的始于契约的“信”，进而至于对上帝存在于其中的书本和圣殿的崇拜，以及由律法带来的他们的“行”都表明：他们全心全意地过着一种未经省察的生活，这与基督教经过理性反思后的信仰是很大的不同。

结语

一般来说，每一种宗教都因其内在且超越的信仰而具有持续性。但在对上帝的“信仰”的发展过程中，我们却看到内在性与其外化、超越性与其下降的紧张关系。

自外邦人信仰上帝并建立基督教始，犹太教对上帝全心全意的“未经审查的信仰”的强大力量就自动地在对上帝的信奉中削弱了，在希腊哲学思想的影响下，基督教信仰观念中充满了一股信仰与理性的张力，这张力不仅在于理性对“信仰”的证明，也在于理性对信仰的潜在质问。基督教新教似乎在伦理实践上返回到了犹太教，将上帝与世俗事务紧密连接起来，切身地指导他们的生活。但新教教徒的行为在本质上是“以世俗实践为信仰正名”，在信仰与世俗之间，此刻世俗才是那个先行者。

在信仰观念的演进中，虽然信仰的对象始终是上帝，“上帝”一词本质上包含的抽象化也并未改变，但教徒们却始终试图为其增添新的历史动能和合理性，从信仰到理性到世俗，上帝以更具体且清晰的律令的面目进入教徒的生活，这



在历史的浪潮中是无可避免的，但当然，他们的这一尝试无异于使上帝不再停留于那高高在上的神坛之上。

参考文献

《圣经》和合本。

傅有德：《论犹太教与基督教的信与行》，《文史哲》，2005(3): 164-168.

[美] 汉斯·约纳斯：《诺思替宗教：异乡神的信息与基督教的开端》，张新樟译. 上海：上海三联书店，2006 年。

[美] 胡斯都·L.冈察雷斯：《基督教思想史》，陈泽民、孙汉书译，南京：译林出版社，2010 年。

赵林：《基督教信仰与希腊哲学的思想张力》，《世界哲学》，2016(1): 115-124.

赵林：《希腊神学思想与基督教的起源》，《学习与探索》，1993(1): 4-10.

赵林：《论基督教与犹太教的文化差异》，《宗教学研究》，1997(2): 101-108.

张庆熊：《良心、律法和信仰：基督教良心观解析》，《复旦学报（社会科学版）》，2016(4): 82-88.

饶本忠：《论新教改革运动中的犹太因素》，《基督宗教研究》，2015(1): 90-98.

林纯洁：《宗教改革与基督教世界的世俗化》，《经济社会史评论》，2017(3): 19-22.

[德] 马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2007 年。

[英] 齐格蒙·鲍曼：《现代性与大屠杀》，杨渝东、史建华译.，南京：译林出版社，2011 年。

[德] 马克斯·霍克海默，西奥多·阿道尔诺：《启蒙辩证法：哲学断片》，渠敬东、曹卫东译，上海：上海人民出版社，2006 年。

王务梅：《大屠杀之后现代犹太思想中的上帝观》，《基督教文化学刊》，2018(1): 167-184.

孟亚莉：《近代法国新教与犹太教的选择亲和性》，《世界宗教文化》，2020(3): 71-77.

[德] 弗里德里希·黑格尔：《精神现象学（下卷）》，贺麟、王玖兴译，北京：商务印书馆，1979 年。

[以色列] 阿巴·埃班：《犹太史》，阎瑞松译，北京：中国社会科学出版社，1986 年。

[美] 伯纳德·J.巴姆伯格：《犹太文明史话》，肖宪译，北京：商务印书馆，2013 年。

[美] 亚伯拉罕·柯恩：《大众塔木德》，盖逊译，山东：山东大学出版社，2004 年。

宋立宏：《什么构成犹太文明的核心特征》，《文汇学人》，2019-12-27(9).

李勤：《试论犹太教的基本特征》，《云南师范大学学报》，2001,33(3): 31-36.

利维.：《犹太人的塔木德》，https://zhuanlan.zhihu.com/p/23830090. 2016-11-21.

Byron L. Sherwin. *Jewish Ethics for the Twenty-First Century: Living in the Image of God*. New York: Syracuse University Press, 2000.



The Harmony and Tension of Faith and Reason：A Probe into the View of "Faith" in Christianity

BAO Yujie (Shanghai Normal University)

Abstract: The development of Christianity in the broadest sense has gone through a historical transition from Judaism and early Christianity (Catholicism) to Protestantism. During this process, although different believers at different times had faith in God, they found different ways of internalizing their faith and different answers to the question "How does God exist in their faith? In response to these two questions, this paper analyzes the relationship between faith and reason within Christianity, and the further development of the concept of faith in the Protestant Christian emphasis on "secular life," using the unexamined spirit of "faith" in Judaism as a comparative object. We also analyze the further development of the concept of faith in the Protestant Christian emphasis on "secular life. The shift in the position of "God" in the historical development of Judaism, early Christianity, and Protestantism.

Keywords: Christianity, Protestantism, Judaism, Faith, Conception of God



译稿

Translations

Journal for Research of Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 2325-9914



论国家与宗教

作者：理夏德·瓦格纳（Richard Wagner, 1813-1883）

译者：奚望（北京大学哲学系）；校者：李沛阳（北京大学哲学系）

原文：Richard Wagner: *Über Staat und Religion / Religion und Kunst*, Berlin: Herausgegeben von Karl-Maria Guth, 2017.

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202306_(20).0016

一位非常亲近的年轻朋友[1]希望我告诉他，在 1849 至 1851 年写作一批谈论艺术的作品[2]后，我对国家和宗教的看法是否有变化？如果有，又是怎样变化的？

几年前，应一位法国朋友的要求，我重新对音乐和诗歌进行了思考，并把观点清晰地总结出来，写进我的一些歌剧台本的法语译本的序言[3]中。如果不在这里，我也不会不乐意到[法国]那边去再次清晰地总结自己的观点；而在这里，实际上人人都认为自己拥有合理意见和明确态度，且一个清晰的说辞随着年龄增大和经验增加而变得更困难。这里[的情况]又映证了席勒的话："生活是严肃的，艺术是舒畅的（heiter）"[4]。但也许有人会说，既然我如此认真地研习艺术，就应该能够毫不费力地找到正确的心态来评判生活。其实我相信，让我的年轻朋友正确了解我的最好办法，就是首先向他指出我的艺术目的的严肃性；

[1] 指巴伐利亚国王路德维希二世（Ludwig II, 1845-1886）。写作本文时，瓦格纳约 51 岁，路德维希二世约 19 岁。

[2] 指《艺术与革命》（*Die Kunst und die Revolution,* 1849）《未来的艺术作品》（*Das Kunstwerk der Zukunft,* 1849）《歌剧与戏剧》（*Oper und Drama,* 1851 年写成，1852 年出版）这三部作品，它们均涉及国家与宗教问题。

[3] 该序言即瓦格纳 1860 年所著《未来的音乐》（*Zukunftsmusik*）。

[4] 席勒《华伦斯坦》序诗的最后一句。

因为正是这种严肃的态度，曾迫使我涉足国家和宗教等[与艺术]看似关联很小的领域。在那些领域，我所追求的其实也从来都只是我的艺术——我如此认真地对待这艺术，以至于要在生活的领域、在国家以及最终在宗教中去为它寻找和索取一个合理的根基。事实上，我发现这个根基在现代生活中无迹可寻，这促使我不得不以自己的方式探究其中的原因；我只能努力让自己明白国家的宗旨，并以此来解释我严肃的艺术理想在公共生活中处处受到蔑视的原因。

但我这种探究的真正特点在于绝不涉足政治实务的领域；也就是说，尽管当代政治激情澎湃，它却并没有真正影响我，我也完全没有对它产生影响。[1]我从不指望这种或那种政体，这个或那个政党的统治，以及国家事务机构的这种或那种改变会切实有助于我的艺术理想。因此，凡是真正读过我的著作的人，都会正确地认为，我对[政治]实操不感兴趣。但那些给我安上政治革命者头衔，并把我列入政治革命者名单的人，显然对我一无所知——他们只是根据事物表面的样子来判断我；这种表象可能会误导一个警署师爷，但不会误导一个政治家。然而，也是因为我自己的错误，他们才会误解我的心愿：我把艺术理解得无比严肃，导致对生活本身太轻率了；但在这个问题上我的这种心态后来也很快改变了，就像遭受了命运的报复一样。准确地说，我曾经把席勒的话颠转了过来，要求我的艺术被置于一种舒畅的生活中；为此，人们眼中的希腊生活必须成为我的范式。

为使艺术作品融入公共生活，我作出了各种安排；可以看出，这些安排的目的是把生活中的惬意（Zerstreuung）汇集起来，而这种生活从根本上说只是一种舒畅的活动（Beschäftigung），不是那令人疲惫的劳作（Arbeitsmühe）。因此，当时的政治运动并没有更严肃地占用我的注意力，直到它涉入纯粹的社会领域。它启发了我的思考，因为它似乎能满足我的理想的要求；我也承认过，我一度严肃地沉浸在这种思考中。我希望构建一种共同的公共生活和家庭生活相交融的组织，这样的组织本身就必定能把人类塑造得更加美好。这样，新兴的社会主义者的谋略引起了我的兴趣，他们似乎以[建立]制度为目的，而这些制度一开始只会产生那种令人厌恶的景象，即把劳作平均分配[给每一个人]。在和那些懂得审美的人一样被这种景象所惊吓之后，我认为，当我对如此这般

[1] 实际上，瓦格纳参与了 1849 年的德雷斯顿起义，并遭到政府通缉。



呈现出来的社会状况有更深入的了解时，我就必须把握一些与那些精于谋略的社会主义者所想的截然不同的东西。因为我发现，如果人人平均分配，现有的劳作及其让人不堪的苦累和重负将直接被废除，取而代之的是一种活动，它必然会拥有一种艺术的特质。[1]

此外，为评判这种取代劳作的活动，农业提供了一条依据：可以设想，当团体的每个成员都参与耕种时，农业一部分将发展为更有成效的园艺，一部分将发展为分布在一天的不同时辰和一年的不同季节中的共同行动——如果仔细观察，这些行动将具有强身健体的特点，甚至成为娱乐和庆典。这种劳作原本属于某些等级，是小市民单方面干的，现在它将转变成一种更具普遍性的活动摆在所有人面前——当我尝试全方位展现这一点的时候，同时我也意识到我所思索的并不是一件闻所未闻的全新事物；相反，与我关注的这些东西类似的问题，甚至也和蔼而严肃地占据了我们最伟大的诗人[2]的脑海，正如《威廉·迈斯特的漫游时代》呈现的那样。因此，我也为自己构想了一个看似可能的世界，这个世界是越纯净，就越与周围的现实政治动向背道而驰。所以我可以对自己说，当现在的世界停止运作，我的世界才会到来；换句话说，当社会主义者和政客们穷途末路之时，我们才会开始动起来。我不会否认，这种观点导致了一种心态：五十年代初的政治环境让一切都处于紧张和焦虑之中，这[反而]让我感到欣慰，我也当然因此招致了实操政客们的怀疑。

回想起来，上述心态的幻灭使我释然，这种心态与精神麻痹无异。造成其幻灭的首要和唯一原因在于欧洲政治的转变。诗人的特点是在对世界本质的内在直观方面比在意识的抽象认识上更加成熟。就在那时，我已经构思并最终完成了我的《尼伯龙根的指环》的台本。有了这个构想，我就不知不觉地承认了有关人的事务的真理。在这里，一切都是彻头彻尾的悲剧：意志（Wille）渴望按照自己的胃口来塑造一个世界，但这种胃口的真正满足却只能导致在巨大的破坏中自我毁灭。这时，我又彻底而完全地转向了我的艺术构想，并且，我因此从心底里承认生活的严肃性，退到“舒畅”主宰的[艺术]领地。

---

[1] 实际上，这种观点并非出自瓦格纳，而是出自他的朋友，音乐家、革命者勒克尔（Carl August Röckel, 1814-1876）。见 Richard Wagner, *Mein Leben*, erster Band, München: Bruckmann, 1914, p. 260.

[2] 指歌德。

当然，即使是我的这位年轻朋友，也不会指望我能恰当解释我后来对政治和国家所持的观点。在任何情况下，这些看法都毫无实际意义，它们事实上只表现出我不愿专门投身这类问题。因此，他能得到了解的只是这一点：在感受和经历过一切之后，当一个我这种被当作艺术家的人转而去思考那些对其如此遥远的对象时，这个人的脑子里[想的]会是什么？但为了避免我被指[对这类问题]有贬低的态度，我必须及时补充说，这里讲的一切都只会证明，我完全领会到了该问题重大的、甚至令人不安的严肃性。艺术家也可以对自己说：“我的国不属这世界”[1]，而正是出于对艺术的严肃把握，我也许比今天在世的任何艺术家都应当对自己说这句话。困难的是，我们是在尘世中仰望彼岸——尘世本身是如此严肃和忧闷，转瞬即逝的惬意似乎是唯一适合它的东西，而一种更严肃的升华对它来说已经变得陌生。

生活是严肃的，并且——向来如是。

谁若想完全弄清这一点，对以下现象思度一番就可知晓：在一切时代中，在花样迭出，实际却换汤不换药的各种[社会]形态之下，那些伟大的心灵和宽广的思想寻求改善现实生活和这个世界的可能性，但那些最高尚的人，那些只为别人谋幸福并愿意为之牺牲自己的幸福的人，总是对事物的老样子没能造成丝毫影响。种种高尚努力的惨重失败都清楚地告诉我们，那些臆想要改善世界的人们陷入了一个基本的错误：他们向世界本身提出了不可能的要求。即使在人们之间更便捷地安排各种事情是可能的，但从这些经验中我们可以清楚地看到，单个的灵魂永远不可能正确预见实现这一目的的方法和手段，至少不可能成功地将这些方法和手段传递给大众。仔细研究这些背景，我们最终会对人类普遍智慧的这种不可思议的弱点和渺小感到惊讶，而最后还会产生一种羞耻的诧异，诧异于我们竟会对此感到惊讶。因为对世界的正确认识会从一开始就告诉我们，世界的本质恰恰是盲目的，它的推动力不是认识，而是一种完全不可捉摸的嗜欲，一种[充满]能量和暴力的最奇特的盲目冲动，它只在必要的范围内谋取光明和认识，以平息它当下感觉到的迫切需要。我们现在认识到，实际发生的事情都是源于这种短视的意志，它只指向当下感觉到的需要。因此，政治家们的实际成就向来只出于一种情况，即仅仅考虑当下的需要，而不去考虑

[1] 见若望福音 18: 36。



遥远的、此时尚未感受到的普遍需要；而对于这些普遍的需要，大众缺乏认识，以至于不能指望他们能协助实现这些需要。

我们还看到了个人的成功及其对外部世界形势造成的巨大影响（即使不持久），这归因于暴力、热情的个人。他们在适当的情况下释放出自己人性中的嗜欲本质，因而给贪婪和自我放纵指出了快速获得满足的方法。我们对这方面的暴力的畏惧，以及由此获得的一些关于人性的基本知识，都是由国家导致的。人类意志分化为无数盲目欲求的个体；在国家中，“需要”被表述为这些个体之间达成一致的必要性，使[他们]能相安无事。国家是一种契约，让各人通过彼此间的一些限制，将自己从相互施暴中拯救出来。正如在自然界的宗教中，一部分农产品或猎物被献给神灵，以确保享有其余物品的权利，所以在国家中，个体为了确保自己所剩的大部分利益能得到保障，也看似必要地放弃了一部分与之对应的利己主义[行为]。

当然，在这里，个人的倾向是以尽可能小的牺牲换取尽可能大的保障，但他也只能通过平等合作的团体来发挥这种倾向。平等参与的个人[组成的]这些团体又构成了各种群体，其中最富裕的群体希望形势稳定，不太赞成变革，而弱势的一方则希望变革。但是，即使是争取变革的一方，也只是希望达到能使自己满意的稳定状态。这样，国家的主要目的从一开始就被那些在稳定性中具有优势的人所掌握。

由此可见，稳定是国家的实际倾向。这也是有理由的，因为这种倾向同时也对应着更高的无意识的目的，人类用一次次更大的努力来现实地超越原初需要来达到这个目的，即精神能力的更自由的发展。但只要原初的根本需要得不到满足，这种发展就总是会受到限制。每个人都自然而然地争取稳定和维持安宁。然而，要确保安宁，“维持现状”就不能只是某一方的主要利益之所在。于是，维持安宁的利益不能单独托付于某一方，因为这显然关乎各方利益，从而属于国家利益。这就必须提供持续地补救弱势方的可能：为此，越是把最切近的需要放在眼线中，国家就越容易获得理解，也越容易获得更令人安心的满足感。这样，普通法通过细小的调整来提供这种可能性，同样只是为了确保稳定。而那种旨在为持续解决迫切需要提供可能，同时又最能确保稳定性的法律，就必定是最完美的国家法律。

这项基本法律的具体守护者是君主。放眼各国，没有哪种法律比将自身稳定性附着在一个特定家庭的世袭最高权力上的法律更重要，而这个家庭与任何其他家族的人都没有关联，也不与之混杂。在目前的宪法之下，即使遭遇王室衰落和国王权力被废黜，只要[对宪法进行]各种改写和更新，类似的权力也都会经由各种改写和替代必然地（并且往往是勉强地）被重建起来。因此，宪法被确立为国家最基本的原则；并且正如宪法是稳定的保证一样，国家也在国王的人格中实现了其真正的理想。

正如国王一方面为国家的持存提供保障，[另一方面]他自己的最高利益也已经超越了国家。就个人而言，他不再与各方的利益有任何共同之处，而只关心这些利益的冲突是否平衡，以确保整体的安全。可见，他的统治是[为了]公正；而在无法实现公正的地方，他将施行恩惠。因此，与各方的利益相对，他代表的是所有人的利益，于是在只看中某一方利益的公民眼中，他几乎拥有超人的身份。[1]这样，他就被赋予了一种最高尚的公民也无从想象的崇高敬意。在[他]这里，国家到达巅峰，我们看到它的理想得到实现，于是我们就会进入直观认识（Anschauungsweise）的那一面：与对迫切需要的认识能力相反，我们想把这称为“迷影”（Wahn）的能力。也就是说，凡纯粹认识能力明显不超出切身需要的人（且这些人占普通人的绝大多数），如果没有一种与普通认识完全相反的对事物进行直观认识的帮助，他们都无法理解王权的意义，因为王权的行使与他们的迫切需要没有直接可识别的关系；他们更不可能理解努力维护王权的必要性，甚至为之做出最高的牺牲，即牺牲财富和生命。

这就是迷影。

在我们试图从迷影的最奇妙的构成中理解其本质之前，让我们先转向不久前的一位极为深刻和敏锐的哲学家[2]；他对动物那种令人困惑的本能的观察，为我们解释迷影给予了巨大的启发。我们平时最常见到的蜜蜂和蚂蚁之类的昆虫，它们的行为有着惊人合目的性；但正如我们所知，这种性质不能被理解为人的类似公共行动中的合目的性。因为事实上，我们不可能假设它们像人一样，以

[1] 见《作为意志和表象的世界》第二卷第 47 章。

[2] 指叔本华。



现实的、在个体中固有的对合目的性的认识为行动指南；它们甚至无法认识到自己的目的。为了解释这类动物巨大的、甚至是自我牺牲的热情，以及比如它们照料虫卵的巧妙方式（这些动物从经验和观察中并不知道虫卵的用途和以后的样子），我们的哲学家推导出一种迷影，它为这类个体认识能力极其贫乏的动物炮制了一个目的，并让动物以为这个目的可以满足它们的需要。但实际上，这个目的并不是为了满足这些个体，而是为了满足种群。个体利己主义的无比强大被正确地勾勒出来：若非用迷影使它们误以为是在为自身利益服务，那么对它们而言，以自身的努力和牺牲来实施只对种群及其后代有益的行动是绝无可能的，实际上以牺牲当下被征用的短命个体为代价来维持种群延续也是不可能的。是的，对个体来说，这种炮制的目的本身必须显得更重要，通过它的实现而获得的满足感必须显得比满足饥饿等纯粹个体的普通目的更强大、更完美——因为，正如我们所见，为了这种炮制的目的，个体的目的以最热情的方式牺牲掉了。我们的哲学家把种群本身的灵魂描述为这种迷影的激发者和制造者，它作为一种万能的生命意志（Lebenswille），融入了个体有限的认识能力中；因为如果没有它的影响，个体在局限性的利己主义的自我关怀下，宁可牺牲种群，也要保存自己的个体存在。[1]

如果我们能以某种方式成功地将这种迷影的本质带入一种内心的意识中，那么我们就能够正确理解个人与物种之间这种原本如此费解的关系。也许通过它的引导，我们超越国家的道路会更顺畅。然而，就目前而言，把从观察动物本能中获得的结果进行应用，即应用于那些从人的国家中的某些恒定不变的最高合目的性制度中产生出来的东西（这些制度不是来自任何地方的命令，而总是自己产生的），这种应用为我们提供了对迷影的另一种可能解释，即将其看作一种众所周知、人人掌握的普通认识。

在政治生活中，这种迷影表现为爱国主义。因此，是它趋使公民为确保国家的存在而牺牲自己的福祉，甚至生命，而他通过自身和在群体中努力奋斗的唯一目的原本恰恰是让福祉得到保障。他认为，国家的剧烈变化一定会影响和毁灭他个人，以至于自己无法在这种变化中生存——迷影使他以为国家所面临的任何侵害都会殃及他本人，他就因此以一种热情去尽力阻挡国家面临的侵害，

[1] 见《作为意志和表象的世界》第二卷第 44 章。

这种热情与他阻挡真正殃及自身的侵害时的热情相同，甚至更高。不过，[国家的]叛徒以及粗劣的现实主义者则证明，即使在这种令人担心的祸害发生后，他的个人福祉也可以像往常一样存在。

然而，通过爱国行动来实现对利己主义放弃，毕竟已经是一种猛烈的努力，不可能永远持续下去。迷影作为它的动力也仍然如此强烈地与真正的利己主义思想相混杂，以至于人们经常很快地从迷影中回到清醒的、纯粹利己主义的日常心态中，而且这种心态本身继续在生活空间中弥漫。因此，爱国主义的“迷影”需要一个永久的象征，迷影即使在日常生活的常见心态中也会依附于这个象征；这样，在出现新的紧急情况时，迷影可以立即从中重新获得激动人心的力量。例如，战旗号召我们跟随它作战，目前它在城市上空的塔楼上平静地飘扬着，而一旦出现新的危险，它就将成为保护大家的集结点的标志。这个象征就是国王。因此，在他身上，公民无意识地崇拜可见的代表，甚至是迷影本身的化身，这已经带领他超越了对事物本质可能性的惯常想象方式，也激励了他，让他变得崇高，并成为一个爱国者。

现在，超出爱国主义（它是足以支撑国家存在的迷影的形式）的东西，已经不再为公民一类的人所认识，而这种认识实际上只属于国王，或那些能够把自己的利益伪装成公民利益的人。只有从王权的高度才能认识到这种仍然不足的形式，在这种形式中，迷影披上外衣来实现其切身需要，即[维持]种群的存在——现在种群又呈现为这种合作团体，即国家。尽管爱国主义可能会使公民更能理解国家利益，但也使他们对人类的普遍利益视而不见；事实上，它发挥了最有效的力量来加强最热忱的人身上的盲目性，而这种盲目性往往已经在人与人之间的普通生活中爆发出来。爱国者臣服于自己的国家，以便将其提升到高于所有国家的地位。这样他就可以说，祖国的伟大和力量将会以丰厚的利益回报他个人的牺牲。因此，爱国主义始终会忠实表现为对其他国家和人民的不公正和暴力。这里首要的动机仍然是自我保存，因为要保证自己的安宁（也就是本国的强大）似乎就只能去削弱其他国家——用马基雅维利的至理名言来说：“你自己不想遭受的，就让别人去遭受吧！”[1]所以，自己的安宁只能通过对别

[1] 见《君主论》第 18 章，但这句话并非原话，而是瓦格纳对“己所不欲勿施于人”原则的反写，用以总结马基雅维利的观点。马基雅维利本身的意思是，既然可以料到人们不会对你守信，所以你就不必对他们



人的暴力和不公正来保证，这当然也会导致自己似乎永远难以真正安宁。特别是，这必须永远为自己国家的暴力和不公正埋下隐患。那些我们对外所作出的充满暴力的决议和行动，永远不可能阻止暴力反噬我们自身。当现代国家政治的乐观主义者谈到一种各国携手共建的普遍的法权状态时，只要向他们指出维持和不断增加庞大的常备军的必要性，就反过来能使他们相信，这种状态实际上是无法无天的。我并不是想要说明情况的改变是如何可能的，而是要确认，我们生活在与外部世界的永久战争中，尽管可能[有时]会休战；而且国家的内部情况与这个状态在本质上并没有什么两样，以至于可以被视为它的映射。如果每个国家最关心的事务总是确保稳定，而与之相关的是，没有任何一方感到有进行根本性变革的强烈需要，那么，为了防止这种[内乱的]情况，[国家]始终必须在恰当的时间解决当前的迫切需要；并且，可以认为，公民的共同实践智慧是足以识别出这种需要的，实际上也只应由他们来识别。另一方面，我们也看到了国家的最高共同倾向如何只能由一种迷影来大力维持；既然我们必须看到，这迷影，即爱国主义，并不是真正纯粹的[爱国主义]，也不完全符合人类群体的目的，我们现在就不得不在这种迷影中同时考虑它对公众的安宁和公正的威胁。

正是这同一个迷影，它的炮制的错觉既能让利己主义的公民做出最大的自我牺牲，而在错误的引导下又可能导致最无望的困惑和最危害安宁的行为。

究其原因，既在于人类平均智力的不足——这一点不容小觑，也在于个体认识能力的程度和层次极为不同；[两种因素]共同产生了所谓的公众意见。对这种“公众意见”的真正尊重，是基于一种毋庸置疑的观念：没有人比社会本身更能正确觉察到它生活中的切身需要，并找到满足它的手段；如果人类在这个目的上还不如动物那样团结一致，那将是令人担忧的。然而，普通人类知性本身不足达到对这种最切身、最基本的需要的正确认识，至少看不到这种需要是以社会和公共的方式得到满足的；当我们看到[这种缺陷]时，我们往往会被推到相反的观点。的确，乞丐、甚至有时饿殍的存在，都让我们看到，普通人类知性是多么薄弱。因此，在这里我们已经遇到了一个巨大的困难，而要把真正的理性带入人的共同使命（Bestimmungen）中，就必须直面这个困难。在这

守信。

里，[原本]只有对每个个体强烈的利己主义进行压制并磨炼知性，方能获得正确认识，但这种利己主义却以压倒理智的方式驱使个体走向共同的决议。虽然它可能是[产生困难的一个]原因，但也正是在这里，我们能够真正清楚地发现那错误迷影的后果。这种迷影总是只被贪得无厌的利己主义所滋养，不过“迷影”是从外部呈现给利己主义的，即经由同样利己主义的，但被赋予较高（却也不是特别高）智力水平的雄心勃勃的个人。这种迷影的有意的运用，以及自觉或不自觉的误导，只能使用公众唯一感兴趣的形式（即爱国主义），并且在使用时进行了某种扭曲。这样一来，爱国主义总是以谋求公共利益的面貌示人；任何煽动者或阴谋家在诱惑一个民族时，都以某种方式让人们相信自己处在爱国主义激情之中。因此，爱国主义甚至为迷惑提供了可乘之机，而让这种迷惑手段永远有效的可能性，就在于人们赋予“公众意见”巨大的捏造性的价值。

这种“公众意见”是怎么回事，那些总把对它的尊重挂在嘴边的人最清楚；他们直截了当地把它说成是一种宗教要求。在我们这个时代，“传媒”（Presse）自诩为公众意见的喉舌。传媒的确可以诚实地把自己当成公众意见的制造者。不过，传媒更想把它自己在道德和智力上的弱点（这弱点对每个有思想的严肃观察者看来是显而易见的）以及在独立性和客观性方面的缺陷，隐藏在崇高使命的背后；在为这唯一代表人的尊严的公共意见服务时，此等使命怪异地导致了传媒的每一种无尊严，每一个矛盾，以及每一次对曾经奉为神圣的事物的背叛。正如我们所看到的，一切神圣的东西进入世界似乎只是为了用于不神圣的目的；因此，公众意见的明显滥用，也许还不够让我们有权认定它本身就是邪恶的。但它的真实存在很难被证明，或者说几乎不可能被证明。因为，按其本性，它不可能和高尚的迷影一样在个人身上表现出来；[然而，]至少包括爱国主义在内的这些迷影正是在个体上有着最强烈和最明显的表现。相反，所谓的“公众意见”代言人往往暴露出自己是没有主见的奴才，而对付这种奇怪的力量的唯一办法，就是去制造它。然后这个制造过程在现实中由“传媒”进行，并配以世上最易懂的工业贸易式喧嚣的全部热情。虽然任何撰稿人通常都只代表低劣的文化或不成功的纯商业，但许多，甚至所有撰稿人加在一起，就构成了“传媒”那颐指气使的威风，[似乎它就是]公众精神的升华，实用的人类智慧，人类不断进步的无可指摘的保证。每个人都根据需要来利用传媒，它本身以实际行表明，公众意见随时听从金钱和利益的吩咐。



随着印刷术的发明，尤其是随着报纸的兴起，人类已经不知不觉地失去了许多健康判断的能力；这[个现象]并不像表面看起来那样矛盾。显而易见的是，随着书面记录的盛行，可塑性记忆、诗意构想的广泛能力和再现能力已经显著减少，且愈演愈烈。用最宽泛的尺度来看，这[种现象]对人类能力发展的好的一面也是必然可以被证明的。然而，这种好处无论如何不会直接在我们身上实现。因为，正如人们通过认真反思必然会看到的那样，包括我们在内的整整几代人败坏了健全人类判断力并陷入倦怠[的心态]，我们也因此而堕落不堪。这种败坏尤其是通过现代报刊的影响发生的；由此，在一个人人都指望闲逸[的环境下]，判断力也就迷失在倦怠之中了。这样一来，与大家愿意去相信的那些谎言，形成鲜明对比的是，真正伟大的思想反而越来越无法被接受。

朴素的公正意识因此而受伤，这会对公共利益构成最大的威胁。没有哪种形式的不公正、片面性和狭隘性是“公众意见”中没有的；更可憎的是，这些东西总是带着狂热性。表面上看，狂热是从真正的爱国主义的温情中借来的，但它自身又总是源于人们最自私的动机。要想认清这一点，人们必须站在公众意见的对立面，甚至驳斥它：他们会发现自己遇到了最无法相处的恶霸；并且，没有人比君主更受制于这位恶霸的专制主义，正因为君主也是同一种爱国主义的代表，而爱国主义在“公众意见”中的毁坏堕落使他面临着同样类型的狂妄。

国王的真正利益实际上只能是纯粹的爱国主义的利益；爱国主义的不配位的代表——公众意见，已经被当作大众利己主义的低下利益而清除。但更高的痛苦源于仍然需要屈服于他们的要求，这种痛苦只有作为现实的人的国王能够真正感受。如果我们再加上君主为了“国家的原因”而必须对个人自由做出的牺牲，并考虑到他因为自己的身份而把通过超越爱国主义建立的纯粹人际关系变为个人事务（例如与其他国家首脑的交道），但为了国家利益又必须放弃它们，那么我们就会明白，传说和诗歌为什么总是在国王的命运中最清晰、最频繁地描绘着人类生存的悲剧。只有在国王的命运和苦难中，世界的悲剧性意义才能完全而彻底地显露出来。对于国王之下的所有人而言，只要人的意志（Wille）是在国家中阐明的，那么它的各种障碍的移除都是可以想象的，因为公民所追求的并不超过特定的、国家能满足的各种需要。即使是将军和政治家仍然是实际上的现实主义者；他可能在事业上感到不幸并屈服，但机会也可以

鼓励他实现本身不可能的事情，因为他总是只为某种实际的、特定的目的服务。但国王渴求的是理想（Ideal）；他渴求公正和人性。是的，如果他不渴求这些，如果他不渴求公民个人或群体领导人渴求的东西之外的任何东西，那么，他的身份的要求（即只能追求理想性的利益）就使他成为自己所代表的理念的叛徒，并由此使他陷入痛苦之中——这些痛苦总体上一直激励着悲剧诗人去描绘人类生活和追求的徒劳。真正的公正和人性恰恰是无法实现的理想，而身居此位去为它们奋斗，甚至必须认识到它们的实现是一种无可辩驳的要求，这注定是不幸的。然而，对那些只因天意的注定而登上王位，却还没有扛起自己悲剧性任务的人而言，他们也注定要以种种只属于国王的非凡方式，来体验一个高贵的、真正的国王通过这种方式所直接感受到的东西。普通的头颅，无知的心，在低级的领域里可以很好地拥有公民荣誉，并与自己和周围的环境达到完全的和谐；但在不可避免的命运赋予的高度上，这种人却将落入深远而持久的蔑视中。这本身往往是相当不公正的，因此几乎是一种悲剧。注定要登上王位的人没有选择，不能为他单纯的个人偏好谋求任何理由，而且必须填补一个只有强大的自然禀赋才能使他达到的高位；正是这一事实一开始就把超人的命运指派给他，命运又把这积弱的[王位]承担者压制到个人虚无[的状态]。然而，天赋异禀的承担者被要求在其崇高的地位上充分而深刻地体验生活的真实悲剧。带着对爱国主义理想的热情和野心，他成为一个军事领袖和征服者，并因此信从暴力的宿命，信从运势的无常；然而，如果他具有慷慨、人性、富于同情心的本性倾向，他就比其他人更深刻、更痛苦地看到，为真正的、完美的公正所做的一切努力仍是不充分的。

因此，他可能比国家公民更真切、更深刻地感受到，在人身上隐藏着比国家及其理想所能满足的更深、更广的需要。正如爱国主义将国家公民提升到他[这个身份]所能达到的巅峰一样，只有宗教才能引导国王获得真正的人性尊严。

从本质来看，宗教与国家是截然不同的。 一个纯粹的、最高的宗教是在它彻底脱离国家，且自身完全否定国家后，才真正在这个世界上出现的。国家和宗教的完美结合，只出现于两者仍处于其构建和意义的最粗糙阶段。原始的自然宗教只服务于爱国主义在成熟的国家中所谋求的那些目的；因此，随着爱国主义道德的充分发展，古老的自然宗教完全丧失了对国家的意义。不过，只要



它尚在兴盛，人们就会在自己的神灵中理解国家最高的实际利益：部落之神是族人团结一致的表现，其他自然神灵成为家神，是房屋、城市、田地和牧群的守护者。只有这些宗教在成熟的国家中面对着发展成熟的爱国主义义务显得苍白无力，且退化为无关痛痒的仪式的载体之后，只有当“天命（Fatum）”化为政治必然性之后，真正的宗教才会出现。它源于对凶险的[1]人类生存现实的感知，源于国家对纯粹的人性需要的深刻无力。宗教的最内在核心是对世界的否定，即认识到世界是一个由假象产生的转瞬即逝、如梦如幻的[泡影]，并努力从世界中得到救赎——通过弃绝世界做准备，通过信仰来实现。

因此，在真正的宗教中，所有致力于建立和组织国家的努力都被完全颠转了：人的心性（Gemüth）彻底放弃了[国家的方式]，以便用完全相反的方式来确保那些国家无法达到[的东西]得以成就。宗教观念基于这样一种事实：除了此岸，还必须有另一个世界；因为在此岸，对幸福的不可磨灭的冲动无法得到满足，这种冲动于是需要另一个世界的救赎。现在，这个彼岸世界是什么？就人类智力的想象能力和它作为理性实践运用所及，一切表象都只能让我们周而复始地认识到同一个充满需要和变化的世界。既然这是我们不幸的根源，那么，那个救赎的彼岸必然与此世不一样，正如我们对彼岸的认识模式必然与对这个只显示出欺骗和痛苦的此世的认知模式不一样。

我们已经看到，在爱国主义中，受自我利益主宰的个人被迷影所把控，这使得他把国家的危险等同于一种无限增长的个人危险；为了避免这种危险，他以同样增长的热情来作出自我牺牲。然而，要考虑[以下的情况]：从根本上把自己作为唯一主宰的利己主义[个人]，目前似乎只有在世界中才可能获得满足；但如果他认识到，这个作为一切联系的整个关系网的世界是虚幻无效的，而且他的热情也被导向自愿的弃绝和受难，以使自己与世界绝缘，那么这种与一般实用性思维方式不同的奇妙意念必然拥有一个无可比拟的崇高源头（我们同样只能把这种意念当作迷影）。对这个崇高源头的唯一可能的构想，实际上出自我们从此种超自然效应中得出的必然推论。——

[1] 这里是指意志的嗜欲导致的凶险。按上下文看，这种凶险应该包括内在（人性本身）和外在（世界）两方面，而不是仅仅指环境的凶险。

一些人声称，他们的下述主张已经穷尽了对基督教信仰的本质的全部认识：在这相对短暂和转瞬即逝的生命中，人们可以用比如弃绝和自愿受难来换取永恒的、无尽的幸福——基督教的本质就是这样填充最无度的利己主义欲望的一种尝试。可见，持这种主张的人由此只是描述出一种只能使不可动摇的人类利己主义感兴趣的思维方式，而完全没有描述出迷影变容（wahnverklärt）[1]的观念，这种观念为真正自愿弃绝和受难之人所独有。相反，通过自愿受苦和弃绝，利己主义实际上已经被清除；无论选择受难和弃绝的是谁，无论其出于什么目的，他实际上都已经从时间和空间束缚下的表象中解脱了。因为即使时空被想象为永恒而不可估量的，他也不可能再去寻求存在于时间和空间中的幸福。那赋予他超人的力量去自愿受难的，已经作为一种深刻的内在幸福被他所感受，这种感受旁人无法理解，而且除了通过外在的受难也无法传达给世界。这必定是一种无比崇高的克服世界的喜悦之情；与之相比，世界的征服者的虚荣自满显得极其幼稚。[2]

从这种超乎一切的最高胜利中，我们可以推导出神圣迷影的本质；为了以某种方式对它进行想象，我们必须密切关注，它是如何呈现给那些用宗教来克服世界的人的。上述推导仅仅通过我们尝试对这个观念做出重复和再现的方式进行，但绝不是通过试图把迷影本身拉低到我们与宗教完全不同的[日常]思维模式上去思考。

正如宗教的最高力量展现在信仰中，宗教的最根本意义在于其教义。宗教之所以重要，并不在于它对国家有实际意义，即不在于它包含了道德法则，因为任何宗教，哪怕是最不完美的宗教中都包含了每一种道德的基本要素。但基督教对个人的巨大价值，以及它的教义，才是其崇高意义之所在。宗教教义的奇妙和无可比拟之处在于，那些原本只有通过最正确的哲学认识的反思才能以消极形式掌握的东西，在它身上以积极的形式呈现出来。[3]也就是说，如果哲学家已然发现，自然思维模式把世界当作我们眼中无疑的现实而呈现出来，但这

[1] 变容，原本指基督在门徒面前显圣容（见玛窦福音 17：1-3），这里是指迷影（在基督教中）显现出神圣的一面。

[2] 见《作为意志和表象的世界》第一卷第 64 章。

[3] 见《作为意志和表象的世界》第二卷第 48 章。



又是虚假的、不合适的，那么宗教教义则呈现了另一个迄今尚未被认识的世界；它是拥有如此毋庸置疑的可靠性和确定性，以至于献身于它的宗教信徒沉浸在恒定的、极乐的安宁之中。[1]这种表象或对宗教的直接感知仅仅是从迷影的范畴来把握的，它带来了无法言喻的喜人效果；我们必须假定，它在内容和形式上都与人的普通认识截然不同，且是后者无法想象的。另一方面，出自宗教和关于宗教的、面对非信徒和大众的宣讲，只能是一种寓意（Allegorie），也就是说，在某种程度上，要把不可言说的、从未被感知的和不能通过[外在]直接观察来理解的东西转述成日常生活语言和对大众唯一可能的知识，但这种知识本身是错误的。在这个神圣的寓意中，人们试图把神圣启示之谜带到世俗的想象中；它与宗教人士直接看到的东西之间只能是一种相似关系，这就像白天讲述的梦与夜晚的真实梦境的关系一样。换言之，这种叙述（特别是其传达过程中最重要的部分）已经被日常生活印象深深地污染，并被它们扭曲了，以至于叙述者不能真正对其满意——因为他觉得关键内容实际上根本不是这么回事；听者也不能从中确信自己得到了完全可以理解和本身可以认识的东西。如果那个激动人心的梦留给我们的表象真的只是一个寓意性的转述，而它与原始的梦的本质差异对我们来说仍然是一个可怕的意识，如果因此听者所接受的知识只能是那个原始梦的根本上彻底扭曲了的表象，那么，这种传达，与对无法以其他任何方式把握的真正的神圣启示[的传达]一样，也仍然是把这种感受宣示给凡夫的唯一途径。教义就是在这种[传达的]基础上形成的，这是世界对启示的唯一认识，因此它必须接受权威，以便至少是通过信仰来得到它并未亲眼所见的东西。这就是为什么最迫切希望大众建立的东西正是信仰：这些自身以直观而获得救赎的人知道并理解，对那些仍然缺乏直观[能力]的凡夫而言，只有通过信仰之路，才能认识神性。教义中包含了所有不可理解的、似乎与普通知识相矛盾的东西，这是将教义书面化（Abfassung）时遇到的无比困难造成的；为此，这条路如果可行，就必须是切身的、无条件的、不容置疑的。[2]

因此，通过神圣启示所看到的宗教本质在现实中被歪曲，从而歪曲了宗教

[1] 这里的恒定（Stabilität）与前文的稳定是同一个词。

[2] 见《附录与补遗》第二卷第 177 节《论基督教》。佛教思想中的“二谛”也与之类似。这反映出瓦格纳和叔本华一样受到了佛教的影响。

的真正的基本本质；由于宗教本质本身无法被普通知识所传达，可见，这种歪曲首先是由上述书面化方面的困难造成的。但教义的含义受到普通因果性知识形式的检验后，“歪曲”本身就变得明显和确凿，由此带来宗教本身的败坏。宗教的至圣所恰恰是教义，它借内在的信仰而通达极乐；它是毋庸置疑的，必然拒绝普通人类知识对它的解释，或把它变为可理解的东西。宗教的源头只在于那出世的（weltflüchtigen）心性的最深处，而当宗教再次与国家建立联系时，这种要求就变得更加迫切。关于宗教教义及其要点的正确性和合理性的争论，贯穿了基督教发展为教会并完全转变为国家机构的几个世纪，并总是以各种各样的形式出现。这给我们提供了一个痛苦而令人厌恶的教训：身陷迷影之人的病态史。这场争端中，两种绝对无法调和的、就其全部本质而言完全不同的感知方式和认识方式，却是在没有意识到彼此间的根本差异的情况下纠缠不休。然而，我们必须正确地承认，真正信奉宗教的教义捍卫者的根本出发点在于，他们意识到：相对于世俗的认识方式，他们具有一种不同类型的认识方式。然而，由于人类的理性无法解决任何问题，他们最终被推到一种可怕的不公正的行为，即任由自己陷入充满激情的狂热和最不人道的暴力之中。这种作法实际上已经蜕化为与宗教性完全对立的东西。另一方面，现代世界的形象是唯物主义式死气沉沉的、工业式冷静的、完全非神圣化的，这要归功于普通实用主义知性思维的一种颠转的狂热，即把用于自然和公民生活现象的相互关系的那种因果律拿来向自己解释宗教教义，并把与这种解释方式相反的东西当作非理性的幻想予以拒绝。在教会狂热地把持了国法的武器，并把自己塑造为政治权力后，它陷入了与自己的矛盾之中；因为，宗教教义在任何情况下都没有为该权力提供法律依据。这种矛盾必然会在它的对手手中成为真正合法的武器。今天我们可以看到，无论其他面相多么困难地被保存了下来，它都已经沦为一个国家机构，用于满足国家社会的目的；在这个意义上它被证明是有用的，却不再是神圣的。——

但这会导致宗教的终结吗？

当然不会！它只生存于它的本原之中，它的正确位置只在最深刻、最神圣的个人内心，这是理性主义者和超自然主义者之间的强辩、神职人员和国家之间的争吵无法触及的地方。因为，这正是真正宗教的本质：远离于世间迷惑性



的日光，它在人类心性(Gemüth)最深处的黑夜中闪耀着迥异的光芒，这种光芒与世间之太阳完全不同，而且也只有在这个深处才感知得到它。

定然如此！最深的领悟让我们明白，真正的慰藉可以在我们自己心性的深处出现，而不是来自只从外部呈现给我们的世界。我们对外部世界的感知器官只寻求满足个人需要的手段，而个人在面对这个世界时感觉到自己是孤立和有需要的。我们不可能用同样的器官认识到众生统一的基础；只有通过新的认识能力，我们才可以达到这一点。当此世界的虚无以某种方式让我们产生一种直接的自我意识时，这种能力仿佛突然被神恩唤醒。因此，真正的宗教人士也知道，要把自己内在的、极乐的直观传达给世界，并使[众人]相信它有同样的现实性，就不可能以理论手段，甚至辩论和争吵，而只能以实践手段，以[成为]榜样来达到这一点——通过弃绝、自我牺牲的行为，通过不变的温良，通过遍布其所有行为的严肃性中[透出]的崇高的喜乐（Heiterkeit des Ernstes）[1] [来成为榜样]。因此，圣人、殉道者是救赎的真正中保（Vermittler）[2]；在他们身上，人们以自己唯一能理解的方式认识到他们直观到的内容，并且这只能通过信仰来获得，而不是用自己已有的、直接的知识去认识。因此，人们只有通过他们亲爱的圣人才能求助于上帝。这一事实有着深刻而真实的意义，它并不真正赞同我们这个时代自以为真的理解，例如，每个英国店主，只要穿上自己的主日外套，带上那本该带的书，他就认为自己正在与上帝进行直接的个人沟通。另一方面，只有对这种迷影的正确理解才会导致人们认识到人最深切的关切——在这种迷影中，人们感受到对另一个世界的真切顺服，从而使得那个世界能够显明地以一般人类认识方式被传达。然而，必须指出的是，我们的这种顺服只可能会被所示的真正圣洁的榜样所诱导；那些专横的神职人员仅仅诉诸教义是徒劳的，无法唤起这样的顺服。

从上述深刻原因可知，所示的真正宗教性品格在于不通过争辩，而只通过

[1] 瓦格纳这里讲的喜乐（Heiterkeit），词根是前文的舒畅（heiter）。

[2] 中保原指中间人，在基督教中指救赎的中介者。严格来说，按照一般的基督教（包括天主教）信理，耶稣降世后成为神和人之间的唯一中保。瓦格纳此处用中保一词可能有些突兀，但参照阿奎那的解释，其他人也可以在协助人与神合一的意义上被称作中保。这种解释为天主教所接受，而新教一般不接受。路德维希二世有天主教背景，瓦格纳似乎是在迎合他的这种背景。

行动榜样来体现。如果它是国王固有的品格，就成为国家以及宗教的唯一有益的启示，这种启示将二者联系在了一起。正如前文所述，没有人比他更被他那崇高的、几乎是超人的身份所敦促，去按照最深刻的严肃性来把握生活。而且，当获得这种与他身份相称的独特洞察力后，也没有人比他更需要只有真正的宗教才能提供的崇高安慰和鼓舞。政治家用任何才智都无法做到的事情，对于这位有充分准备和能力的国王来说，只有这样才能做到：从彼岸望向现世，充斥此间的激情使他产生了一种痛苦的严肃性，这将敦促他行使严格的公正。然而，他深刻地认识到，任何这些激情都只是源于尚未得救的人类本身的巨大痛苦，这会让他怜悯地行使恩惠。坚定不移的公正，持续不断的恩惠——这就是国王的理想之奥秘所在!但是，即便转向国家并带来解脱，实现这个理想的可能性也并非源于国家的意图，而是源于宗教。因此，这里将是最幸福的结合点；在这里，如同在国家和宗教的预示性的原初开端一样，二者将再次合而为一。——

在此，我们赋予国王如此非凡的身份，一再将其几乎描述为超人，以至于产生了一个问题：既然要使永远不变地保持这一身份切实可行，人的自然能力又是其可能性的唯一依据，那么在不屈服于个体性的情况下，一个人如何能做到这一点？事实上，人们对实现国王理想的可能性有着诸多怀疑，因此在制定国家宪法时，各种考虑从一开始就指向了这种可能性。正如在这个平凡的世界里，当我们寻找一切不平凡和不寻常事物的存在和活动的可能性时，我们不得去理解它们；我们也只能在类似的条件下去想象一个君主如何有能力完成他的最高任务。人类繁衍后代的能力不断攀升，然而真正伟大的精神却如此稀缺；在设身处地的仔细观察下，每一个真正伟大的精神都让我们惊讶的是他如何能在现世如此长久地忍受，直到完成了对他而言足够的事情。

伟大的、真正高贵的精神与日常[社会]组织的区别点在于，对于他而言，每一个往往看似是在生活和世界交往中最微不足道的场合，都会迅速地展现出自身与所有存在的最基本的原初现象（Grundphänomen）的最广泛联系，从而生活和世界也以其真实的、极为严肃的意义展现出来。幼稚的普通人通常只看到这种场合的表面因素，即可以用于眼前需要的因素；当这种可怕的严肃性在异常的机缘中突然暴露在他面前时，就使他陷入极度沮丧中，甚至往往导致自



杀。从某种意义上说，非凡的伟大人物每天都处在一种会使普通人马上对生活绝望的状况之中。当然，我所说的伟大的、真正的宗教人士不会被这种状况打倒，而保护了他不被打倒的，是他对世界本质拥有直接的原初认识的崇高严肃性，这也成为[他]一切直观的准则；他随时对可怕现象有所准备；他也被温良和耐心所武装，这绝不允许他被可能出现的惊人邪恶拖入激情的骚动中。

然而，如果没有一种特定的惬意来让他（正如那些生活在不断忧虑中的普通人一样）间歇性地从那些呈现世界的严肃性的东西中整个脱身出来，那么彻底放弃这个世界的念头必然会不可避免地在他心中滋长。普通人的娱乐和消遣对他来说也是必须有的，不过要以适于他的高尚形式存在。这种预防，这种高贵的幻相对他而言成为可能，这必定又是给人带来救赎的迷影的作为：它总是在个人的日常直观方式束手无策的地方创造出奇迹。然而，在这种情况下，迷影必须是完全诚实的。它必须从一开始就把自己说成是一种幻相，以便那些真正追求我所指伟大而严肃的意义上使人惬意的幻相的人能心甘情愿地领受。所展现的迷影的产物决不能像宗教教义那样，通过对其真实性和可证明的事实性的可能争议，致使人们激发或回忆生活的严肃性；而是要把有意的迷影设定为现实，并恰恰由此发挥出最属于它的力量。这是艺术的功劳。因此，最后，我把艺术作为生活的和蔼的救赎者展现给我心爱的朋友。虽然它没有真正完全带领我们远离生活，而是在生活中把我们举扬到生活之上，使其在我们看来是一场游戏；虽然生活本身也显得严肃和可怕，但在这里又只是以假象呈现给我们。它作为假象安慰我们，使我们远离急难（Noth）的日常真实性。他会欣然接受最高尚的艺术作品，以取代生活的严肃性，以一种对他有益的方式将现实溶入迷影；以这种方式，这个严肃的现实最终在我们看来只是迷影。在向着这神奇的迷影游戏的最为沉醉的一望中，最神圣的启示的不可言喻的梦境形象最终将在原始意义上重新出现在他面前，清晰而明亮——同样的神圣的梦境形象，在教会和教派争端中对他来说[反而]越来越难以辨认，最后只能作为一种几乎不可理解的教义让他惧怕。在艺术中，世界的虚无是坦率的、无害的，仿佛是带着微笑被承认的：我们自愿欺骗自己，而这使我们认识到世界中的现实，不带任何假象。——

因此，我能够在这个严肃的结局中回到生活的严肃性的最重要领域，回到

我心爱的艺术，既不失去自我，也不伪装。如果我承认，正是通过这条道路，我才重新充分地认识到艺术的舒畅，我的朋友会共情地理解我吗？



萨义德的东方主义与基督教差会研究*

作者：赫伯·斯旺森（Herb Swanson）

译者：陶小路（上海大学国际教育学院）

原文：Herb Swanson, "Said's Orientalism and the Study of Christian Missions", in *International Bulletin of Missionary Research*, volume 28, 2004, pp. 107-112.

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202306_(20).0017

1978 年，爱德华 • W • 萨义德出版了他极具争议的杰作《东方主义》。[1] 书中指出，从历史上来看，西方人对亚洲的学术研究"建构"了一个虚假的、带有贬低意味的、为西方利益服务的东方叙事，萨义德将其称之为东方主义。在随后的四分之一世纪里，多个领域的学者就这一观点进行了持续的辩论。萨义德指责东方学家利用他们捏造的虚假的知识体系来帮助和支持欧美对亚洲的控制。他以充满力量和激情的笔调表达了他的主张，他的观点吸引和改变了一些人，也促使另一些人提出了强烈的反对意见。东方主义的重要性除了萨义德

---

* 译者按：萨义德（Edward W. Said, 1935.11.1-2003.9.24）巴勒斯坦裔美国人，美国哥伦比亚大学文学教授，后殖民主义研究领域的奠基人。萨义德《东方主义》一书在欧美中东乃至整个世界产生巨大的影响，其东方主义虽然不是无懈可击，但其强烈的意识形态批判精神，为人们认识东西方之间的文化与权力的关系，及西方对东方殖民地国家的精神支配提供了犀利分析和方法，在当前仍有很强的学术意义和现实意义，其理论对研究西方人的中国观有重要的参考意义。赫伯·斯旺森在《萨义德的东方主义与基督教传教研究》（*International Bulletin of Missionary Research*, 2004, vol. 28, pp. 107-112）论述了东方主义如何影响被传教国家的基督教，其中也提到了中国。特将此文译出，供有兴趣的读者参考。

[1] Edward W. Said, *Orientalism* (1978; reprinted with a new afterword, London: Penguin Books, 1995). Page references in the text are to the 1995 edition. 正文括号中页码所指为企鹅图书公司 1995 年出版的萨义德《东方主义》英文版页码。

本人的大量论述之外，也在于它所激发的高水平论战。[1]这场论战从各个方面修改、软化和充实了萨义德的理论，从而使他对西方学者处理东方“他者”做法的直率抨击变为一个更加中肯、有效地了解西方学者如何理解东方人民的工具。鉴于这场辩论和萨义德在西方式“建构他者”的研究中的广泛影响，学界常说萨义德的东方主义在世界学术界的影响是“具有开创性的”。

然而，对过去 25 年的基督教传教学研究者所讨论和关切的问题的调查显示，萨义德在传教学或传教运动研究的文献中在很大程度上是缺席的。许多来自基督教会的学生可能根本不知道东方主义的辩论，因为这种辩论通常发表在他们不会阅读或参考的杂志以及不会参加的学术论坛上。其他学生可能会反感萨义德对西方的不懈攻击，不愿意将差会的历史置于这种性质的攻击之下。还有一些人可能把萨义德看成是“另一个后现代主义者”，一个昙花一现的学术投机者。可以肯定的是，有一些传教学研究利用了萨义德的研究成果，[2]但这些研究并不构成一种潮流，也没有迹象表明萨义德或他的批评者和支持者的看法在传教学研究中发挥了能与他们对其他领域的影响相提并论的作用。

这篇文章的目的并不是要对萨义德和他的批评者进行又一次学术史的回顾。相反，它打算指出的是，有关东方主义的学术辩论可以通过各种方式对历史研究和当代国际传教运动研究做出贡献。它将这种辩论视为批判性分析和跨文化反思的工具，是对传教学领域具有潜在价值的工具。

一、萨义德的批判

虽然萨义德并没有发明“东方主义”这个词，也不是第一个描述和批评欧

[1] For one listing of key works in the debate over Said's *Orientalism*, see Valerie Kennedy, *Edward Said: A Critical Introduction* (Cambridge: Polity Press,2000), pp.162-73.

[2] See, for example, Jonathan Ingleby, "The Involvement of Christian Missions in Education: Colonial Ploy or Commitment to the Poor; Historical Resources in the Contemporary Debate, " *Journal of the Henry Martyn Institute* 18, no. 2 (1999): 48-61.



洲东方学家的人，[1]但这个词与他的名字联系之紧密要远超他人。萨义德认为，东方主义是由一系列相互关联的特征构成的。从狭义上讲，它是由一群被认为是东方通的欧洲作家和年代稍近一些的美国作家们所创造的一个有几个世纪之久的传统知识体系。这些人中有学者、小说家、旅行家、外交官和传教士，其中学者最接近萨义德批评的靶心。根据萨义德的说法，这个统一的国际知识体系将东方人描述为具有不文明、不进步、不道德、不主动、情绪化、好享乐，以及其它一大堆不光彩的特征的群体。这套知识体系体现在萨义德所说的“话语”中，他从法国历史学家兼哲学家米歇尔·福柯那里借用了这个术语并加入了自己的一些理解。萨义德专注于东方学家产生的书面话语，并将其中相当数量的话语置于尖锐的、有时可说是粗暴的审视之下。他还认为，虽然远非精确，但欧洲对东方人的政策和行动也是东方主义“话语”的一部分。

萨义德强调了东方主义的传统性质，从古希腊开始，东方主义就如此有力地嵌入了西方对东方的思考，以至于构成了一种不容置疑的思维习惯。实际上每当涉及到亚洲时，西方便会戴上一套叫做东方主义的眼罩。萨义德有时认为，不存在真正的或现实意义上的“东方”：它只是欧洲人根据他们对阿拉伯人，特别是伊斯兰教世代相传的恐惧而发明出来的一种神话话语。然而，在其他时候，萨义德清楚地假设有一个真正的东方，并激动地谴责具有胁迫性、侵略性和压迫性的东方主义者歪曲东方的方式。归根结底，欧洲和美国把这种东方主义的知识体系作为在亚洲建立和扩大西方权力的手段，也当成了西方殖民主义和帝国主义的工具。

最后，萨义德强调了东方主义的二元性质，这种二元主义在“文明的西方”和“未开化的东方”之间做出了硬性的区分。东方主义围绕着“我们”和“他们”之间的区别而展开。东方主义者认为，西方是进步的、充满活力的，而东

[1] See Donald P. Little, "Three Arab Critiques of Orientalism," *The Muslim World* 69, no.2(1979):110-31.

方基本上是停滞的、一成不变的。根据传统的东方主义话语，东方人也是无知的，他们对自己的了解远不及东方主义者对他们的了解。他对东方主义有许多总结性的描述，其中有一条指出，它是“一个可以将东方作为认知、探索和实际操作的主题来进行系统性接触的框架。”又或者，是“一个梦想，意象和词汇的集合体，任何人想要谈论分界线以东的事物时都可以随取随用”。（第 73 页）

《东方主义》是一本迫使读者选边站队的书。在早期围绕它的论战中，不少人要么热情地接受、要么激烈地拒绝，但常常用看似合理的学术性理由进行掩饰。然而最近一些学者在萨义德的基础上，对东方主义的意义和作用有了更有益的理解。例如，他们已经证明，有许多“好的”东方主义者，在欧洲人的广泛偏见之下，以同情的理解来书写东方人。最近的学术研究还发现，许多亚洲人实际上以各种方式维护了东方主义，东方主义的话语甚至被创造性地用来抵制欧洲的势力。比如印度的民族主义者就利用东方主义对印度非暴力与平和的描述来鼓励民众以非暴力的形式实现民族解放。亚洲学者们还有个令人不快的发现，即亚洲人有时会发展出他们自己的东方主义版本，并应用于其他亚洲人。例如，在奥斯曼帝国即将灭亡的时候，执政的土耳其精英们提出了一种“奥斯曼东方主义”，认为帝国的其他民族是野蛮落后的，需要由文明进步的奥斯曼政府进行现代化改造。[1]许多学者开始看到，萨义德所描述的“东方主义”实际上只是西方应对“他者”的更大的政策集合体中的一个例子，无论这些“他者”是亚洲人、非洲人、城市贫民、美国原住民、犹太人，还是其他许多身处各个地区、国家乃至全世界的社会边缘人。

在过去十年左右的时间里，关于萨义德的激烈论战似乎已经烟消云散了。取而代之的，是在将东方主义的概念运用在新的地方时，把他作为起点或灵感

[1]See Ussama Makdisi, “Ottoman Orientalism,” *American Historical Review* 107, no.3(2002):768-96.



来源顺便一提。对过去和当前的外国传教士研究具有价值的，正是这种改良版的东方主义。

二、传教士话语与东方主义

谈到将萨义德的东方主义应用于基督教传教运动研究的可行性，很重要的一点是从一开始就去审视传教士书写所构成的一系列话语中表现出的大量东方主义话语的特征。传教学家和传教士们在神学范围内积极地寻求打破旧有的传教思路的方式，以及发掘更多能够因地制宜地呈现教义自身价值的方式，这些努力都意味着传统的传教话语正是东方主义的一种形式。萨义德本人也在多处暗示了包含传教活动在内的基督教与东方主义之间的联系。例如，他声称，虽然东方主义主要是一种世俗话语，但它起源于基督教的宗教话语，即使在其世俗化的形式中，作为这种话语中不变的潮流，它仍然保留了一种重构的宗教冲动，一种自然化的超自然主义（第 121 页）。因此，他认为东方主义是一套结构，是“基督教超自然主义的自然化、现代化和世俗化的替代物（或变体）”（第 122 页）。萨义德还将基督教新教在中东的传教活动与欧洲对该地区的殖民扩张联系起来（第 100 页）。虽然萨义德对东方主义中的宗教因素只是一带而过，但他关于这方面的暗示和评论则值得仔细斟酌。哈特曾这样提醒道，要注意“萨义德对神圣的，宗教性的，神学的和摩尼教的东西那些隐晦飘忽却不懈的引用”。[1]

萨义德显然认为，二元论是东方主义和基督教之间的关键联系之一，也就是前文提到的东方主义思维的本质——“自身/他者”。他发现这种二元论是东方主义的基石，也是本质上令人反感的核心。它构成了一个坚固的滤镜，让东方主义者得以藉此去描绘和理解他们预设中恒久不变的所谓的东方。也就是

[1] William D. Hart, *Edward Said and the Religious Effects of Culture* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2000), p. ix.

说，东方人被东方主义者一贯描绘为生来就落后而堕落，与进步的、道德的欧洲文明完全不可同日而语。（第 206 页）。萨义德反复提到东方主义的二元论性质。在他对东方主义广为接受的四大主要“教条”的概括描述中，他将二元论排在首位，并将其概括为“西方是理性的、发达的、人道的、优越的，而东方是反常的、不发达的，劣等的，两者之间存在绝对的、系统性的差异”（第 300 页）。在对欧洲如何将东方“视为其伟大的互补的对立面”的简要叙述中，萨义德列举了一长串二元论观点的来源，清单上的第一项就是《圣经》和“基督教的兴起”（第 58 页）。

长期以来新教传教士的话语中表现出的二元论，与萨义德所描述的东方主义二元论非常相似。传教士的著作一直将世界划分为基督教和非基督教这两个对立的、互不相容的国度。传教士文献，尤其是 1920 年之前的文献，经常把非基督教世界描述为不道德的、愚昧的、偶像崇拜的、异教徒的、野蛮的、不信教的等等。那个陈旧的词“异教徒”可能是对这一长串术语最好的概括了。虽然“异教徒”这个词在第一次世界大战后就过时了，但它的历史十分悠久，根据《牛津英语词典》，它至少可以追溯到九世纪，词典列出了它从 heathendom（异教、异端、异教国）到 heatheny（异教徒、无信仰的）等 15 种变体。十九世纪和二十世纪初的传教士文献，正如其研究者们所知，充斥着对基督教之外的其它宗教性质的描述，而且经常将当代的异教文化与保罗在《罗马书》中所描述的进行对照。

因此，二元化的传教士话语与东方主义话语有一些共同的重要特征。它是一个传统的知识体系，采用一种专门的语言，通过一套自我认知的组织、机构和惯例来体现。那些接受了基督教传教话语的人认为它是由基本的、不变的真理组成的，比如声称现在的异教正如保罗时代，或者现在的偶像崇拜与希伯来先知和《诗篇》时代如出一辙等等。与东方主义一样，传教士的话语传统一直是咄咄逼人的，对待其他信仰的亚洲人毫无敬意，所表达的观点中也常有对当



地文化的负面看法。正如上文所述，萨义德曾指出，东方主义是“一个梦想，意象和词汇的集合体，任何人想要谈论世界分界线以东的事物时都可以随取随用”。传教士的话语，无论是书面的还是口头的，同样包含了这些“想像、意象和词汇”，被传教士和其他基督徒用来描绘那些在虔诚对异端二分法中站在“分界线以东”的那些人。

传教士话语和东方主义话语之间的相似度之高，以至于萨义德能用神学术语来描述东方主义，比如把东方主义的基本信条称为“教条”。他指责一位重要的东方主义学者有一种“形而上学的态度”。他特别指责另一位东方学家用“基督教传教士的浪漫主义救赎条款” 来阐述欧洲统治东方的动力（第 300-301、283、172 页）。换句话说，传教士和东方主义者的话语有着共同的显著特点，它们都被置于欧洲话语的大家庭中。结论显而易见：萨义德的《东方主义》作为一部具有开创性、影响广泛的著作，值得研究者和传教者认真、深入的关注。

三、与传教运动研究有关的问题

传教学研究者们会发现，正如萨义德在《东方主义》中表现出的那样，他对西方思想持续否定并且大加批评。有些人至少对将他的方法和观点引入传教运动研究领域时会犹豫不决，担心这样做的结果不过是另一轮的“抨击传教士”现象。那些曾经自豪地顶着“东方学家”头衔、多年来一直在多个学科的杂志和著作发表看法的人，特别是西亚区域研究知名度很高的人则对萨义德理论激烈抗拒。[1]然而今天人们认识到，在萨义德对东方主义体系所进行的单方面批判

[1].For early rejections of Said, see, for example, Malcolm H. Kerr, review of *Orientalism*, by Edward W. Said, *International Journal of Middle East Studies* 12, no.4(1980):544-46; and Bernard Lewis, "The Question of Orientalism," *New York Review of Books* (June 24,1982): 49-56. One of Said's best known critics is James Clifford. See, especially, The *Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art* (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1988), 225-76. For a summary of criticisms of Said and *Orientalism*, see Bart Moore-Gilbert, *Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politics* (London: Verso, 1997), 34-73.

性的、论战性的、几乎是程式化的攻击中，其激烈批判的本质持续激发了大范围的创造性的回应。印度、中国和日本的学者们发现自己对所研究对象有了新的领悟：即使萨义德是错的，他的错误也会引发人们的思考以及对其理论的修正。[1]《东方主义》远非一部完美的作品，但它有一个完整的核心理论，点亮了研究和思考的新路径。从基督教传教学的角度来看，萨义德身上有一种先知式的特性，尽管他本人可能是世俗主义的，但却让人想起古代希伯来先知对正义和真理的热情追求。

尽管人们看到传教学研究者将不得不在萨义德身上下功夫，对其理论按需进行软化、编辑和修改，但我们仍然要承认他把我们的注意力引向了一些至关重要的领域。第一，萨义德强调了知识和话语与权力的关系。他反对东方主义，不仅仅是因为它歪曲了真实的亚洲，还因为这种歪曲导致了对许多亚洲人，特别是给阿拉伯人带来的殖民和帝国主义压迫。亚洲人民已经并将继续在东方主义者手下受苦。就基督教差会传教而言，从阅读萨义德的《东方主义》中获得的洞察力可能会启发我们提出一个问题：传教士的话语在语言和行动中是如何体现和使用权力的？这个问题特别适用于观察外来传教士与“本土”教会的关系。

仅举一例，20 世纪 50 年代在泰国有一个美国主流差会主动解散了，目的只为把该会的资深人员都安排在泰国国家教会的实权位置上，使其在接下来的四分之一个世纪里都无法独立运作。另一个例子也发生在泰国，一个福音派差会拒绝允许其教徒建立自己的教派机构，理由是《新约》中无此先例，而与此同时差会自身仍然是一个独立的超级机构，把对教徒管控的实权保留在自己手

[1] See, for example, Arif Dirlik,"Chinese History and the Question of Orientalism," *History and Theory* 35, no. 4 (1996): 96-118; Milica Bakić-Hayden, “Nesting Orientalisms: The Case of Former Yugoslavia, "*Slavic Review* 54, no.4(1995):917-31; and Gyan Prakash, "*Orientalism* Now," *History and Theory* 34, no.3(1995): 199-212.



中。在传教士仍将自己的皈依者视为受异教污染者的时代，差会的权力究竟有多大？这种力量是如何影响福音的传播的？它是如何影响亚洲教会的历史性出现的？萨义德的理论有助于揭露传教士与皈依者教徒之间是一种权力关系，而这种关系并不总是有利于教徒的。

第二，与刚才的观点有关，萨义德明确指出，东方主义的功能是限制东方主义者的视野，以使他们倾向于看到东方最差的一面和西方最好的一面。在传教士文献中，我们有时会发现一种类似的倾向，即把亚洲人身上看到的弱点描述为其亚洲性的基本特征。亚洲人的成就，即使被承认，也被写成是某人的个人贡献。萨义德认为东方主义是一种“档案规范”，它为欧洲人具体化了一套对东方的经验，并从中创造了一系列典型和典型的回应。他称这些回应为“包囊”或“认知箱”，并注意到东方主义者们运用这些条条框框来从整体上解读他们与东方人的体验。每当东方主义者发现新的或不寻常的东西，便用东方主义负面的刻板印象来重塑这种经验（第 58、102 页）。很明显前几代传教士从国内带来了他们自己的“认知箱”和“包囊”，并将传教地的异域世界转换为他们所熟悉的二元论的、狭隘的版本。传教士的偏见实质及其所能达到的程度是非常值得研究的。如果存在这些偏见，它们是如何影响传教士与其他文化和拥有其他信仰的人之间的关系的？它们如何影响了传教士与他们所建立的教会的关系？又在多大程度上成为传教运动的障碍？

第三，萨义德指责东方学家具有“文本主义态度”，即错误地假设“人类赖以生存的那个拥挤不堪，不可预测又充满问题的世界都可以用书本知识来理解”。他声称，当东方主义者遇到“相对未知的、有威胁性的、曾经远在天边的事物时”，他们就会依赖这种文本态度。在这种情况下，萨义德写道，“一个人不仅要从过去的经验中寻求与新事物的相似之处，还要求助于他所读到的关于它的内容”（第 93 页）。按照其对东方主义的一般论述，萨义德将这种文本心态理解为代表另一种二元的东方化策略，用来定义（消极的）东方的

"本质"。他的论点提出了一个重要问题，即《圣经》在传统新教传教工作中的作用。直到 20 世纪，传教士文献中就大量引用并经常参考钦定本《圣经》，传教士作者显然依赖它作为理解异教徒的工具，并向他们自己和其他人证明他们对异教徒的态度和行为是正确的。那么，在西方差会与其他文化和信仰的人的关系中，《圣经》的作用是什么？说过去的传教士经常滥用《圣经》并把它变成一本意识形态的教科书，这样的论断是否公正？如果是公正的，那么其影响是什么？如果不公正，我们又该如何理解历史上传教士对《圣经》的使用？无论如何，萨义德的价值在于鼓励我们把《圣经》文本作为传教士行为和思维的历史性因素来看待。

第四，萨义德将东方主义者和东方之间的关系描述为"亲密的疏离"。东方主义者对东方人非常了解，甚至是亲密无间，但他们仍然觉得自己比东方人优越，而且在本质上与东方人不同。萨义德认为，这种疏离感尤其构成了东方主义传统的一个显著特征，在一代又一代的东方学家中流传下来（第 248 页：260 页）。至少在泰国的十九世纪传教士们的信件和报告中所反映的与当地文化的关系，与萨义德所描述的"亲密的疏离"惊人地相似。传教士们了解当地人，说他们的语言，吃他们的食物，访问他们的家和村庄，并且在日常生活中大部分时间都与"当地人"亲密接触，但他们似乎从未完全忘记，这些土著人是一个不太先进的异教国家的代表。他们把在单家独户的传教站工作的传教士家庭描述为"孤独"和"孤立"的，尽管他们生活在成千上万的当地人中间。萨义德的观察再次提出了关于传教士与当地文化、当地居民和当地基督徒之间的关系的重要问题。他们是否生活在"亲密的疏离"之中？如果是，那么这种关系是如何影响当地人对基督教信仰的接受的？

本文篇幅有限，无法对萨义德的其他主题进行更充分的探讨。然而，有必要谈一下其他学者以至少两种方式对萨义德的理论所进行的扩展和修正的例子。第一，乌萨马·马克迪西（Ussama Makdisi）对萨义德和其他人所说的"奥斯曼



东方主义”进行的有趣的描述。他用这个词来描述奥斯曼帝国的统治精英们，一方面抵制欧洲的东方主义，另一方面又创造了一种平行的东方主义，把自己定义为帝国中具有创造性的且充满活力的现代化的因素，而把帝国中其他民族描述为是落后的、崇尚暴力的和传统主义的，是现代化绊脚石。[1]马克迪西为我们提供了一个例子，说明亚洲人如何吸收了欧洲的种族主义和东方主义思想，再用这种思想来对付其他亚洲人。所谓第三世界的教会则提供了一个似乎与亚洲人利用东方主义对付其他亚洲人的类似的现象。在世界许多地方，皈依者的教会一贯将拥有其他信仰的人定义为“外来者”，认为他们将永世受苦。至少在佛教国家，基督教的这种态度严重阻碍了福音的传播，并在一定程度上迫使基督徒成为少数群体，窝在自己的小地盘里，在信仰上与更广大的社会隔绝。

第二，沿着同样的思路，但从更正面的角度来看，我们已经注意到，亚洲人已经时不时创造性地积极利用东方主义。因此，理查德·福克斯（Richard G. Fox）发现，在英属印度，锡克教徒接受了英国人对其好战和军国主义的刻板印象，并反过来培养这些特征和精神，以抵抗英国的占领。福克斯指责萨义德没有“探测”到东方主义本身会成为亚洲抵抗欧洲殖民主义的武器。[2] 同样的道理，我们是否可以认为，亚洲基督徒也利用了传教士话语的积极方面，并将之运用于本土语境下的信仰传播，以及更普遍的教会生活中？

四、以东方主义为基础的思考

对于萨义德主义，一些人热情地全盘接受，另一些人则对其人其书都排斥到底。而介于这两个极端之间是整个学术界对《东方主义》的普遍反应是一种纠结又赞赏的态度：“是的，不过……”。正是因为他的成果刺激了如此多的思考，以至于尽管他有时仅仅被人三言两语地提及，他的见解现在也只是被认

[1] Ussama Makdisi, "Ottoman Orientalism," pp.768-96. See also Bakic-Hayden, "Nesting Orientalisms," pp. 917-31.

[2] Richard G. Fox, "East of Said," in *Edward Said: A Critical Reader,* ed. Michael Sprinker (Oxford: Blackwell, 1992), pp. 146, 152.

为是种假设，但他的理论还是成为了若干研究领域的学术聚焦点。由于上述原因，传教运动的研究者们最好将东方主义和它所激发的更多文献置于审视之下。可以预料，有些人的反应是“不，从来没有”，另一些人则是“没错，一直如此”。然而，我们相信，大多数学者会对待萨义德激烈地否定西方论点持保留态度，并认识到：“是的，萨义德在许多方面是正确的，但是，他并没有讲出事情的全貌，在有些地方讲错了，其他一些地方则没有得出恰当的结论。”萨义德之所以影响深远，部分原因在于他所激发的问题。与他接触，与他争论，一定会促使我们对传教研究中那些困难而有趣的议题进行富有成效的探索。

传教运动研究者从对萨义德的深入探讨中可能会得到期待已久的一个回报。东方主义最大的优势之一是它可以打破学科之间的界限，把历史、知识社会学、文学批评和其他领域的各个方面结合在一起。因此，今天当人们阅读萨义德时，就是在阅读一部对全世界知识思想产生了强大影响的共享著作。当人们对萨义德进行延伸阅读时，会发现亚洲人的名字比比皆是。同时，萨义德借鉴了后现代主义思想，但显然不是一个“真正的”后现代主义者（他犯了“本质化”的错误，写了一个“普遍化的元叙事”，并且是一个相信有一个真正的东方存在的深柜“现实主义者”）。通过萨义德的著作，我们打开了更广阔的认知视野，这些领域是传教学研究者们肯定想要探索的，以便更好地理解《圣经》与世界的关系。我们现在明白，传播福音总是需要善于理解语境。萨义德的东方主义已成为我们用来反思过去和当下的情况，以及作为传教者与传教对象之间的关系的重要根据。

总而言之，从传教学角度解读东方主义，为传教学研究者提供了对其研究领域进行批判性思考的机会。这些解读提出了新的问题，并以新的方式去审视老问题。它们为传教士提供了参与当代知识思考的机会，这与他们自己的事业直接相关。也就是说，萨义德和东方主义，对传教士自身提出了一个明确的来自亚洲的挑战。萨义德把他们当作潜在的东方主义者，尽管是间接的，他试图



重新调整他们对自己的主题、知识领域和研究方法的看法。萨义德的挑战是一个强有力的预言性的挑战，即使他有时夸大其词，甚至讲错论据，他提出的问题对研究亚洲和世界其他地区的基督教都至关重要。



编辑部启事

Announcements from the Editors



中国基督教研究优秀论文奖

为了鼓励年青学者从事中国基督教、中国宗教与中国文化的相关研究，推动中国基督教以及相关的宗教与文化的学术进展，《中国基督教研究》编辑部特设立中国基督教研究优秀论文奖。

1、本奖为年度奖，每年将从本刊所刊登的青年学者论文中择优评选出 5 篇优秀论文；从其他杂志评选出与基督教有关的优秀论文 5 篇；

2、每年 5–6 月期间，《中国基督教研究》会邀请若干专家对前一年度的论文进行评选；

3、每篇获奖论文的作者将获得荣誉证书一份以及奖金人民币 2500 元；

4、评选结果将会在每年的第二期杂志和网络版上公布获奖名单；

5、每年十一月将会在上海大学举办“中国基督教研究”优秀论文奖颁奖仪式。

中国基督教研究优秀学生奖学金

《中国基督教研究》杂志社从 2014 年起将原先的恩福基金会（后改名基督教教育基金会）每年颁发给部分大学内基督教方向（Christian Study) 的硕士和博士生的奖学金归并到《中国基督教研究》设立的“中国基督教研究”优秀学生奖学金，旨在为正在从事中国基督教、中国宗教与中国文化的相关研究的硕士研究生、博士研究生提供必要的支持：

1、 每年从各个大学的基督教方向（Christian Study）的博士生、硕士生中评选出 10 名获得“优秀学生奖学金”。

2、 每年九月，各大学博士生、硕士生可以向《中国基督教研究》杂志社提出申请，申请者可以直接从《中国基督教研究》网络版（http://JRCC. ChineseCS. cn）下载申请表，可以按照申请表上所规定和要求进行申请。提交申请截止日期为每年九月一日。

3、每年十月《中国基督教研究》杂志社组织相关专家进行评审，十月底会在网上（http://JRCC. ChineseCS. cn）公布获奖名单，同时公布领奖方式。

4、 每年十一月便会假借上海大学与“中国基督教研究”优秀论文奖同时举行颁发奖学金仪式，向每位奖学金获得者颁发奖学金证书和奖学金人民币 3500 元。



《中国基督教研究》稿约

1. 本刊旨在为从事中国基督教、中国宗教与文化研究等学者提供学术交流之平台，通过学术研究推动中国基督教与中国宗教与文化之间的对话，为未来中国文化建设提供有益参考与学术思考。

2. 本刊侧重点为青年学者提供学术平台，热诚欢迎不同专业、不同学科、不同背景的青年学者就中国文化建设等相关议题进行深度探析。

3. 本刊欢迎中国宗教、中国文化、中国基督教史、汉语神学、《圣经》研究等不同议题文章，尤其欢迎跨学科的、具有前瞻性、探索性的学术文章，亦欢迎文化对话、宗教对话性质的学术论文，以及学术书评与学界动态。

4. 本刊每期会有一个主题，欢迎学者们自行组织专题投递本刊。本刊将根据稿件情况进行专题组稿。专题文章通常由至少 **2** 篇组成；学术文章字数不限，但不少于 **10000** 字（英文 **5000 字**）；书评不超过 **8000** 字；学界动态不超过 **2000** 字。

5. 学术文章格式：中英文标题、中英文摘要，正文，脚注，参考文献。文章主标题（包括英文标题），请使用三号字体；正文（包括中英文摘要、参考文献）使用五号字体；中文请使用宋体，英文请使用 Time New Roman；段落请使用 1.5 倍行距。

6. 本刊采取匿名评审制度，由两位学者进行匿名评审。凡来稿 **3** 个月后未见回复，请以退稿处理。请勿一稿多投。来稿之前，请仔细核对论文是否符合本刊体例，以免耽误审稿进度。稿件中请注明具体联系方式（姓名、单位、职称、邮寄地址、电邮、电话等）。

《中国基督教研究》注释体例

1．来稿请采用页下脚注，每篇文章采用每页重新编号；

2．注释体例：

（1）中文专著：冯友兰：《中国哲学史》，上海：华东师范大学出版社，2000 年，第 1 页。

（2）中文论文：何光沪：《宗教改革中的基督宗教与人文主义》，《复旦学报》2006 年第 4 期，第 67 页。

（3）引用译著：阿伦特：《人的条件》，竺乾威等译，上海：上海人民出版社，1999 年，第 78 页。

（4）引用古籍：司马迁：《史记》卷 1，北京：中华书局，1957 年，第 10 页。

（5）引用外文专著：Francis Clooney, *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*. Oxford: Blackwell, 2010, pp.1-10.

（6）引用外文论文：Ad Dudink, “Review of *the Forgotten Christians of Hangzhou*”, in *T’oungpao* LXXXIV(1998): 196-213.

3．其他格式，请参考《历史研究》注释体例；或访问本刊网站(JRCC.ChineseCS.cn，或 JRCC.ChineseCS.cc)。





关于我们

美国洛杉矶基督教与中国研究中心

美国洛杉矶基督教与中国研究中心于 2006 年成立。中心自成立之后积极开展与中国国内学术界的联系和合作、共同推动基督教与中国相关课题的研究。2007 年 10 月，中心邀请了国内外三十几位专家假借位于洛杉矶地区一所大学的会议厅举办了“中西文化交流回顾与展望—暨纪念马礼逊来华两百周年”学术会议。会议结束之后，中心在上海人民出版社出版了会议论集。从那次会议后，中心每年都与国内（包括港、台）一所大学合作举办与基督教和中国相关话题的学术研讨会，会议论文也汇编成集，也都在上海人民出版社出版。2013 年，中心决定创办《中国基督教研究》杂志，希望能为国内的中国基督教研究提供国际学术平台。

中心网站：https://ChineseCS.cn/cscc。

Journal of Research for Christianity in China
中国基督教研究 半年刊
ISSN：2325-9914 Semi-Annual









JRCC is edited and published by the Christianity and China Research Center in Los Angeles, USA.

Christianity and China Research Center

1520 W Cameron Ave,#154, West Covina, CA 91790，USA
Tel: (626)308-3530 Email：globaldaniel5@gmail.com

